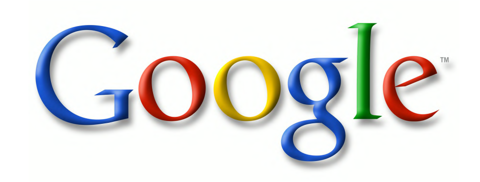

Google




DOMI
NUS
ILLU
MINA
TIO
MEA
Taylor Institution.

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE MONTPELLIER,
PROFESSEUR SUPPLÉANT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

TOME DEUXIÈME

LES SACERDOCES DIVINATOIRES.

DEVINS, CHRESMOLOGUES, SIBYLLES.

ORACLES DES DIEUX.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, DE L'ÉCOLE DES LANGUES
ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, RUE BONAPARTE, 28

—

1880

A LA MÉMOIRE VÉNÉRÉE

DE MA MÈRE

MARIE-JOSÉPHINE LECLERCQ

† 1879

Παρὰ τῆς μητρός · τὸ ἐφεκτικὸν
οὐ μόνον τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ καὶ
τοῦ ἐπὶ ἐννοίας γίνεσθαι τοιαύτης.

(MARC. AUREL. *Comment.* I, 3.)

DEUXIÈME PARTIE

LES

SACERDOCES DIVINATOIRES

Les méthodes divinatoires analysées dans la première partie de ce travail et les principes généraux sur lesquels elles reposent n'ont pu être ainsi groupés dans un ordre intelligible que par une synthèse artificielle, allégée de tout ce qui constitue le tissu complexe de la réalité historique. Il nous faut maintenant aborder le terrain de la pratique, mettre des hommes à la place des idées et des sacerdoces à la place des théories. Toutes ces manières de sonder le mystère de l'avenir ont été inventées, perfectionnées, adaptées aux cas spéciaux par des hommes, légendaires ou réels, qui ont leur physionomie et leur histoire ; ou mieux encore, par des corporations qui ont voulu soustraire la science prophétique aux caprices de l'initiative individuelle et la fixer dans une tradition perpétuellement démontrée par une pratique constante. Des individus exerçant, dans la plénitude de leur

liberté, le privilège qu'ils ont reçu des dieux; puis, des associations religieuses groupées autour d'un foyer de révélation ; en d'autres termes, des devins libres et des oracles, la transition des uns aux autres étant ménagée par l'hérédité de la prescience chez les descendants des premiers prophètes, telle est la succession historique et la filiation réelle des sacerdoces divinatoires en Grèce. Ce n'est pas que les devins aient disparu devant la vogue croissante des oracles et que la forme collective du sacerdoce soit exclusive de l'autre. Les devins libres, indispensables à la vie quotidienne des sociétés helléniques, ont préexisté aux oracles et leur ont survécu, collaborant avec eux, mais sans accepter de subordination immédiate, à la direction des consciences et des volontés. Seulement, la supériorité des oracles sur les devins libres rendit inégal entre eux le partage de l'autorité surnaturelle. Une fois institués, les sacerdoces collectifs se créèrent une histoire rétrospective dans laquelle les grands prophètes de l'âge héroïque eux-mêmes, ceux qui ont précédé les oracles, n'apparaissent plus guère que comme les délégués, les pourvoyeurs et les exégètes de ces mêmes oracles. On voit, dans mainte légende héroïque, le plan général de l'avenir révélé par « un oracle » et les devins, si illustres qu'ils soient, réduits aux consultations de détail, sans autre ambition que de pressentir l'accomplissement de l'infaillible prophétie formulée par une science supérieure à la leur. A plus forte raison, les devins de l'âge historique, sans mission surnaturelle, dépouillés de l'héritage des plus grands d'entre leurs devanciers par les oracles héroïques, et confinés dans la divination inductive, ne furent-ils plus que les juges des petites causes. S'ils exerçaient souvent encore une influence décisive sur les actions des individus, les sociétés ne leur demandaient plus généralement que de fixer le moment opportun pour l'exécution des mesures prescrites par les

usages, les gouvernements ou les révélations des oracles. Leur rôle consiste d'ordinaire à inspecter les entrailles des victimes ou la flamme de l'autel dans les sacrifices publics ou privés, à interpréter les songes et à présager ainsi l'issue des entreprises projetées ou l'opportunité des actes commencés. Mais, d'autre part, cette condition modeste des devins les rapprocha du peuple. Tandis que la consultation des oracles exigeait un pèlerinage, c'est-à-dire de l'argent et des loisirs, le devin défrayait à bon marché cette curiosité de l'avenir qui n'est nulle part plus ardente que dans les classes populaires. A ce contact permanent avec le vulgaire, l'art de la divination perdit son antique gravité, il se surchargea de pratiques grossières empruntées aux superstitions courantes et aux religions étrangères et se rapprocha, par une dégénérescence progressive, de la sorcellerie ou magie. La divination nationale n'eut plus alors d'autre refuge que les oracles, et encore ne put-elle s'y défendre absolument contre l'invasion des prestiges exotiques. Le courant des rites étrangers, appelé en Grèce par les devins populaires, se fraya une voie au milieu des oracles indigènes,en suscitant à côté d'eux des instituts analogues, inspirés par des dieux nouveaux. Ainsi les devins,déshérités par les oracles helléniques,avaient, sans le savoir, travaillé à prendre leur revanche. Lorsque,épuisés par un long exercice et un long abus de leurs privilèges, par leur multiplication même, et traités en ennemis par le christianisme triomphant, les oracles disparurent l'un après l'autre, les devins restèrent seuls pour représenter la science divinatoire abâtardie, qui, désormais sans traditions et sans règles, se dispersait en une multitude de recettes empiriques et se glissait, à la faveur de ses métamorphoses, jusque dans les sanctuaires chrétiens.

Les sacerdoces individuels ont ainsi inauguré et clos la série des formes qu'a revêtues en Grèce le ministère prophé-

tique. Les oracles ont été pour la divination un instrument plus parfait, plus complet, et d'une efficacité plus sûre, mais, en somme, moins durable. Il faut donc passer en revue d'abord les figures isolées dont la légende ou l'histoire a conservé le souvenir et n'étudier qu'ensuite ces personnalités collectives que les Grecs désignaient sous le nom de *mantéions* et que nous appelons, après les Latins, des *oracles*.

LIVRE PREMIER

LES SACERDOCES INDIVIDUELS

En employant, pour désigner l'office et la dignité propre des devins, le terme de *sacerdoce*, faute d'une expression mieux appropriée, on s'expose à tomber dans une équivoque qu'il faut tout d'abord prévenir. L'exercice de la divination est un art et non pas un culte; il n'est même pas nécessairement lié aux rites d'un culte quelconque. Les méthodes les plus anciennes, comme l'ornithomancie, et, d'une manière générale, l'interprétation des prodiges sont indépendantes du sacrifice dont l'oblation est, au contraire, la fonction spéciale du prêtre. Les devins peuvent être considérés comme des esprits d'élite, investis d'un privilège spécial, ou comme des savants guidés par une tradition expérimentale, mais non comme attachés par des devoirs précis et consacrés dans leur personne à des divinités déterminées. Homère distingue très-nettement les devins (μάντεις) des prêtres (ἱερεῖς)[1] et la distinc-

1) Le prêtre s'appelle ἱερεύς ou encore ἀρητήρ; les devins μάντεις οἰωνοπόλοι, θυοσκόοι, θεοπρόποι, δημιοεργοί. — Chrysès (*Iliad.*, I, 370), Theano (*Iliad.*, VI, 300), Dolopion (*Iliad.*, V, 77), Darès (*Iliad.*, V, 9), Onétor (*Iliad.*, XVI, 604), Maron (*Odyss.*, IX, 197), sont des *prêtres* : nous rencontrerons plus loin les *devins* homériques. Des commentateurs, supposant que l'*hiéroscopie* était connue d'Homère, ont voulu expliquer ἱερεῖς par οἱ διὰ σπλάγχνων ἢ δι' ἐμπύρων ἱερῶν (μάντεις). (Schol. Hom. *Iliad.* XXIV, 221.)

tion qu'il fait dans les termes est d'autant plus probante qu'il considère les devins et les prêtres comme pouvant remplir également l'office d'interprètes de la volonté divine.

Ainsi, dès les temps homériques, l'art divinatoire et le sacerdoce sont choses distinctes et pourtant rapprochées par des affinités qui tendent à les confondre. C'est qu'en effet le sacerdoce chez les Hellènes n'est pas resté, comme ailleurs, à l'état de privilège héréditaire et incommunicable. Il n'a pas gardé davantage les attributions bien définies qui établissent entre les cultes et les familles hiératiques une solidarité nécessaire. Les religions de la Grèce avaient de bonne heure livré au public le secret de leurs rites, et, à l'époque historique, il ne reste plus qu'un bien petit nombre de familles sacerdotales, vouées à des cultes spéciaux. Encore ces familles n'ont-elles pas été investies par la société d'un privilège analogue à celui que possédait, chez les Égyptiens, les Hébreux, les Chaldéens ou les Hindous, une caste chargée du soin de conserver la religion nationale : ce sont simplement des familles qui ont fait accepter, comme étant d'intérêt général, leur culte domestique. Les chefs d'État, rois ou magistrats, sont, en Grèce, les véritables prêtres du culte public[1]. Il n'y a plus, à côté d'eux, que des hommes de métier, maîtres de cérémonies et sacrificateurs, chargés de veiller à la parfaite application des règles liturgiques. Ce sont là les *prêtres* qui ont suivi devant Troie l'armée des Achéens, personnages subalternes qu'il ne faudrait pas confondre, en dépit de l'identité de leur titre, avec un Chrysès, prêtre d'Apollon.

De son côté, l'art divinatoire, entraîné par le même mouvement, échappait aussi aux familles qui en avaient reçu le dépôt de leurs ancêtres directement instruits par les dieux,

1) Sauf la partie du culte public inféodée à des familles sacerdotales. C'est là le sens que je crois pouvoir attribuer à un passage d'Aristote : κύριοι ἦσαν οἱ βασιλεῖς καὶ τῶν θυσίων, ὅσαι μὴ ἱερατικαί. (Aristt. *Polit.*, III, 9.) Ce texte contient une indication plus précise que ne le pense Lobeck (*Aglaoph.*, p. 258.)

et se répandait par le monde, sans contrôle et sans garantie, accessible à quiconque voulait s'en emparer. On s'aperçoit, à la façon irrégulière dont se transmet la faculté prophétique dans les plus anciennes familles, que le principe de l'hérédité n'a jamais dû être pleinement reconnu et garanti par les coutumes. Devins et prêtres, émancipés des traditions héréditaires, se rencontraient ainsi dans les camps et partout où on avait besoin de leurs services, investis d'un sacerdoce banal et vénal qui les assimilait, ou peu s'en faut, à des artisans travaillant pour le public. Homère appelle les devins des *démiurges*[1], au même titre que les médecins, les charpentiers, les chanteurs et les hérauts, et il faut avouer qu'on les traite souvent comme tels. Polydamas, qui leur emprunte des arguments pour retenir Hector, s'attire une verte réponse. « Tu veux, s'écrie le héros, que j'obéisse à des oiseaux qui étendent leurs ailes. Je ne m'inquiète point s'ils volent à ma droite, du côté de l'aurore et du soleil, ou à ma gauche, vers les ténèbres immenses..... Le meilleur des présages est de combattre pour sa patrie[2]. » Priam se montre aussi dédaigneux. « Ne me retiens pas lorsque je veux partir, dit-il à Hécube; ne sois pas toi-même dans mon palais un sinistre présage : tu ne me persuaderas pas. Si la défense m'était faite par un mortel, devin, sacrificateur ou prêtre, nous penserions qu'il nous trompe et nous aurions pour lui d'autant plus d'éloignement[3]. » Télémaque lui-même laisse aux femmes ces consultations vulgaires : « Je ne m'occupe guère, dit-il, des prédictions obtenues par ma mère d'un devin qu'elle a appelé dans son appartement[4]. » La divination solennelle, issue de la tradition hiératique, n'est plus représentée que par de rares et illustres personnages, comme Calchas ou Hélénos, qui lègueront leur gloire, non

1) Hom. *Odyss.*, XVII, 383; XIX, 135. — 2) Hom. *Iliad.*, XII, 237. — 3) Hom. *Iliad.*, XXIV, 221. — 4) Hom. *Odyss.*, I, 415.

pas aux devins vulgaires, mais aux oracles. A l'âge suivant, en effet, le privilège de la prescience héréditaire se trouve exploité, à de rares exceptions près, par les oracles ou corporations sacerdotales fixées en un lieu déterminé et consacrées au service d'une divinité particulière.

Le caractère comme les destinées de l'art divinatoire et du sacerdoce proprement dit sont donc toujours restés comparables et se sont modifiés sous l'influence des mêmes causes; de sorte que l'on peut, sans trop d'inexactitude, appeler du nom de sacerdoce la profession des devins. La popularité des rites empyromantiques, et plus tard, de l'extispicine, contribua à supprimer toute différence entre les devins et les sacrificateurs, la divination s'exerçant en ce cas au moyen du sacrifice et devenant le complément des fonctions sacerdotales. Enfin, la préoccupation constante du sacerdoce apollinien, servi par l'immense influence de ses oracles, fut d'assurer à son dieu le monopole de la prescience surnaturelle et de faire ainsi de tous les devins les protégés et surtout les obligés d'Apollon. Dans cette théorie, les devins ont réellement un caractère sacerdotal qui les approche de la divinité et les constitue à l'état d'intermédiaires entre les dieux et les hommes.

Nous allons faire un rapide inventaire de ce que la légende et l'histoire nous apprennent sur les devins, en commençant par les représentants de la méthode inductive, la plus ancienne connue en Grèce et la plus conforme au génie national. Après les devins viendront, de divers points de l'horizon, les prophètes ou chresmologues, au-dessus desquels plane la vaporeuse image des Sibylles. Nous irons ainsi, passant de la légende à l'histoire, et de l'histoire à la rêverie mystique, pour retrouver, après ce long détour, le terrain des réalités, le sol où se sont édifiées les officines de révélation qu'il nous faudra répartir entre leurs propriétaires divins.

CHAPITRE PREMIER

LES REPRÉSENTANTS DE LA DIVINATION INDUCTIVE OU DEVINS

Le classement des méthodes, dans le premier volume de cet ouvrage, a déjà indiqué, et les analyses biographiques qui vont suivre mettront suffisamment en lumière la distance qui sépare les devins des chresmologues, l'interprétation conjecturale, s'exerçant sur des signes extérieurs, de l'intuition prophétique. Ce n'est pas que les mythographes n'aient fait de leur mieux pour effacer cette distinction originelle et pour unifier à leur manière la science divinatoire. Il n'est presque pas un des anciens devins héroïques qui, en un temps où l'enthousiasme prophétique paraissait la forme la plus noble de la révélation, n'ait été pourvu de facultés intuitives ou même d'une sorte de prescience immanente. Il y aura donc partout un triage à faire entre les diverses traditions, et, là où, pour éviter des répétitions inutiles, ce travail de critique aura été omis, on reconnaîtra sans peine les retouches qui ont dénaturé le type primordial des devins transformés en prophètes inspirés, en magiciens et en thaumaturges. La seule distinction qu'il faille élucider au préalable, pour n'avoir plus besoin d'y revenir, est celle des termes employés pour désigner les représentants des deux grandes méthodes divinatoires.

De même que μαντική[1] désigne l'art mantique tout entier, de même μάντις est le terme générique appliqué à tous les intermédiaires, conscients et inconscients, de la révélation. C'est un mot qui n'a pas d'équivalent exact en latin et que nous traduisons par l'expression aussi peu précise de *devin.* Les plus anciens devins ayant été étrangers à la révélation délirante qui fut en vogue plus tard, le terme de μάντις désigna proprement, en dépit de l'étymologie[2], les interprètes des signes ou symboles fatidiques perçus par les sens extérieurs. De plus, comme la méthode la plus anciennement arrivée à l'état de science régulière était l'ornithoscopie, les puristes prétendaient que, au moins dans la langue d'Homère, μάντις avait le sens restreint d'οἰωνιστής[3], le poète employant des termes spéciaux pour désigner les autres méthodes[4]. En fait, le sens du mot, loin de se restreindre, s'élargit assez pour comprendre toutes les innovations introduites dans l'art divinatoire. C'est ainsi que les chresmologues ou prophètes inspirés purent être appelés, sans violence faite à la langue,

1) Ou la forme poétique μαντοσύνη. — 2) Μαντική de μανιά. Voy., vol. Ier, p. 3. Cette étymologie n'est pas si sûre et si probante qu'elle suffise à indiquer le sens *primitif* du mot. Le sens indiqué ci-dessus est, historiquement, le premier. — 3) Galen. ad Hippocr. *De morb. acut.*, I, p. 10. — 4) Οἰωνιστής et οἰωνοπόλος ont bien le sens propre d'*augure*, et ὀνειροπόλος celui d'interprète des songes. Les autres termes sont, dans Homère, moins précis. Θεοπρόπος, parfois employé comme adjectif (θεοπρόπος οἰωνιστής. Hom. *Iliad.*, XIII, 70), a le sens général d'« interprète des dieux, » et θεοπροπία équivaut à « révélation divine. » Les grammairiens anciens ne s'accordent pas sur le sens de θυοσκόος, également adjectif. Les uns considèrent le θυοσκόος comme un devin qui pratique l'empyromancie et l'extispicine : d'autres veulent que l'inspection des entrailles (ἱερά) soit l'office de l'ἱερεύς, et l'empyromancie celui du θυοσκόος (Schol. Hom. *Iliad.*, XXIV, 221). Tout en se préoccupant à tort de l'extispicine, qui est absente des poèmes homériques, ces derniers paraissent avoir bien défini la fonction du θυοσκόος. Lobeck (*Aglaophamus*, p. 263) va trop loin quand il nie que les θυοσκόοι aient été des devins, sous prétexte que le θυοσκόος Leiodès, attaché au service des prétendants (Hom. *Odyss.*, XXI, 144; XXII, 310), « n'a ni prévu leur sort, ni essayé de le chercher dans les entrailles. »

μάντεις. « Chresmologue » n'est même qu'un adjectif accolé à ce nom sous-entendu.

Lorsque les études philosophiques eurent rendu familière la distinction établie en dernier lieu par les stoïciens entre la divination inductive et la divination intuitive, on sentit sans doute le besoin de désignations plus précises, mais le mot μάντις qui, de par l'usage, s'appliquait dans son sens propre aux tenants de la divination inductive, se trouvait convenir également bien, de par l'étymologie reçue, aux prophètes inspirés. On eut donc, dans le langage précis, la ressource des termes techniques, désignant les méthodes particulières; mais la langue courante se refusa à créer deux expressions distinctes pour désigner les deux aspects généraux de la divination. Elle employait bien des mots qui ne convenaient qu'à l'intuition[1], ou même à une partie de la méthode intuitive : elle n'en avait pas qui caractérisât l'induction divinatoire. L'usage permet de donner le titre de μάντις au prophète qui sert d'instrument à l'esprit divin, comme au devin qui raisonne ses conjectures[2].

Ce n'est donc pas sur des distinctions de mots relevées dans les auteurs, mais sur l'origine et la nature des légendes ou des renseignements historiques, que repose la séparation établie ici entre les devins proprement dits et les prophètes inspirés.

1) Voy., vol. Ier, p. 350-351. — 2) Le mot προφήτης, dans son sens propre, tel qu'il est employé par Pindare et les tragiques, signifie simplement « interprète » de la révélation, comme le terme analogue πρόμαντις; quel que soit le mode de révélation. Platon (*Tim.*, p. 72. a-c) voulait appliquer la qualification de μάντις à l'interprète inspiré et celle de προφήτης à l'exégète qui explique les textes révélés. L'usage en décida autrement et, sans arriver à des définitions précises, tendit à réserver le nom de προφῆται, προφήτιδες, προμάντεις, aux interprètes inconscients de la pensée divine et, en général, aux desservants des oracles. C'est le christianisme qui opéra, mais à un autre point de vue, la séparation entre les μάντεις et les προφῆται. Dans ce système, les μάντεις sont les devins païens, inspirés par le démon ou simples charlatans; les προφῆται sont les prophètes hébreux et chrétiens. (Justin. *Quæst. et resp. ad orthod*, 2.)

§ 1. — DEVINS DE L'AGE HÉROÏQUE

Mélampus et les Mélampodides. — Biographie de Mélampus. — Origine chthonienne de ses facultés divinatoires. — Mélampus et Apollon. — Mélampus prophète et médecin : les Bœufs d'Iphiclos : guérison des Prœtides. — Les Mélampodides. — Mantios. — Polyphides. — Théoclymenos. — Polyidos, héros corinthien et mégarien. — Polyidos et Bellérophon. — Polyidos devin et magicien : résurrection de Glaucos. — Amphiaraos. — Rivalité des Mélampodides et des Biantides. — Amphiaraos et Apollon. — Alcmæon et Amphilochos. — Mélampodides acarnaniens.

Devins cadméens. — Tirésias, descendant des Spartes cadméens. — Tirésias rendu aveugle par Athèna. — Métamorphoses de Tirésias. — Tirésias pendant la guerre des Sept contre Thèbes. — Mort de Tirésias. — Tirésias prophète d'outre-tombe. — Manto hiérodule d'Apollon. — Manto à Klaros. — Mopsos fils de Manto. — Mopsos et Calchas. — Le devin Échinos.

Devins argonautes. — Légende des Argonautes. — Mopsos, fils d'Ampycos. — Embarquement des Argonautes. — Mort de Mopsos en Libye. — Idmon, fils d'Abas ou d'Apollon, aïeul de Calchas. — Mort d'Idmon chez les Mariandyniens. — Thestor, fils d'Idmon. — Phineus, roi de Salmydessos.

Devins du cycle troyen. — Calchas, fils de Thestor, petit-fils du devin argonaute Idmon. — Rôle de Calchas dans la légende de la guerre de Troie. — Aventures et mort de Calchas. — Lampousa et Chalkèdon. — Hélénos, fils de Priam. — Hélénos pendant la guerre de Troie. — Hélénos en Épire. — Cassandra, sœur d'Hélénos. — Cassandra et Apollon. — Cassandra-Alexandra à Mykenæ et dans le Péloponnèse. — Cassandra transformée en prophétesse chresmologue et en sibylle. — Eurydamas l'oniroscope. — Mérops de Percote. — Æsacos, fils de Priam. — Œnone et la déesse Rhea. — Ennomos de Mysie. — Télémos le cyclope. — Halithersès d'Ithaque. — Prylis de Lesbos. — Télégonos, fils d'Ulysse. — Pantheus, Polydamas, Laocoon, Anchise. — Décadence prématurée de la divination inductive.

Les devins de l'âge héroïque sont tous modelés d'après un type sensiblement uniforme, ce qui tient à l'extrême simplicité des théories relatives à la divination dans les siècles qui virent naître leurs légendes. Le devin est partout un héros qui a reçu de quelque divinité la faculté de lire, dans des signes inintelligibles pour les autres hommes, les arrêts de la destinée, et qui en use à son gré, sans dépendre d'aucune méthode

scientifique arrêtée avant lui. Cette faculté n'est pas encore une science qui puisse se transmettre par l'enseignement : elle est, avant tout, un privilège conféré à une personne déterminée et qui peut disparaître avec elle ou devenir héréditaire dans sa descendance. Aussi les nombre des devins est-il très-borné ; l'investiture divine ne se prodigue pas à tout venant et souvent la légende aime mieux, comme elle l'a fait pour Tirésias, prolonger à travers plusieurs générations la vie d'un prophète illustre que de lui donner des successeurs.

Le don surnaturel et gratuit de la faculté prophétique à quelques héros choisis entre tous explique suffisamment, aux yeux des Grecs, la création de la mantique. A cette période initiale succéda naturellement un âge qui commença à fonder sur les exemples antérieurs une science traditionnelle. La science ainsi ébauchée n'avait pas encore le caractère des connaissances purement humaines et ne pouvait qu'aider au développement d'une faculté héréditaire. Les devins de cet âge, que l'on pourrait appeler l'âge des Épigones, échappent presque tous à notre curiosité. Lorsque nous voyons reparaître quelques noms, nous sommes déjà dans les temps historiques. A cette époque, les devins nationaux ne sont plus des voyants, mais des savants, et ceux qui se prévalent d'une faculté surnaturelle viennent de loin ; preuve infaillible que le sol hellénique se refuse désormais à produire de nouveaux initiateurs.

En comptant les générations des Mélampodides[1], et notant la place qu'ils occupent dans les légendes épiques, on constate que Mélampus, « l'homme aux pieds noirs, » doit être considéré comme le plus ancien des devins mythiques[2]. C'est une raison pour que sa biographie ait été surchargée, par

1) Les questions mythologiques relatives aux Mélampodides ont été traitées, avec une certaine surabondance d'érudition, par K. Eckermann. *Melampus und sein Geschlecht, ein Cyklus mythologischer Untersuchungen* (183 p., in-8, Göttingen, 1840). — 2) Cf. Cic. *Legg.*, II, 13. Plin., VII, 33, 119.

les mythographes et les scoliastes, de contes bizarres et de détails incohérents à travers lesquels on voit percer l'intention de faire remonter aussi haut que possible les origines des superstitions postérieures. Il fallut que Mélampus devînt un purificateur des âmes, un médecin incomparable, un magicien prestigieux[1], ou même un astrologue[2], à mesure que la cathartique, l'iatromantique, la magie et l'astrologie s'emparaient de la faveur publique. L'histoire de Mélampus ne peut plus être restituée sous sa forme primitive, à moins que l'on ne se contente de l'esquisse tracée par Homère au XV[e] chant de l'*Odyssée*[3]. La *Mélampodie* attribuée à Hésiode est perdue[4], mais elle a dû servir de point de départ aux travaux d'Acusilaos et de Phérécyde, qu'Apollodore a mis à contribution pour sa *Bibliothèque*. Déjà la biographie du héros n'a plus, dans Apollodore, le caractère de simplicité archaïque qu'on retrouve facilement dans la légende de Tirésias.

Mélampus est un Éolide, descendant de Krétheus par son père Amythaon[5]. Sa mère est appelée tantôt Idoméné[6] ou Aglaïa[7], tantôt Rhodope[8] ou encore Dorippe[9]. Son enfance s'écoula à Pylos, et, comme il vivait aux champs, le soleil lui avait noirci les pieds de façon à lui mériter le nom de Mélampus. On racontait aussi que sa mère Rhodope l'avait exposé, en ne laissant à découvert que ses pieds. La manière dont lui fut conféré le don de divination est plus compliquée. On distingue, dans le récit accommodant d'Apollodore, les traces de deux ou trois traditions différentes qui appartiennent à des théories religieuses disparates.

1) Μαντόμαγος (EUDOC., p. 286). — 2) LUCIAN. *Astrol.*, 11. — 3) HOM. *Odyss.*, XV, 221 sqq. — 4) PAUSAN., IX, 31, 5. Cf. G. BERNHARDY, *Grundriss der griechischen Litteratur*, I[4], p. 340 sqq.; II[3], p. 329. G. KINKEL, *Epic. graec. fr.* p. 151-157. — 5) Zeus, disait Hésiode, « a donné la force aux Æacides, l'intelligence aux Amythaonides, la richesse aux Atrides. » (SUIDAS, s. v. 'Αλκή.) — 6) APOLLOD., I, 9, 11. — 7) DIOD., IV, 68. — 8) SCHOL. THEOCR., III, 43. Eckermann voit dans ce nom un indice de l'origine septentrionale des Mélampodides, prêtres du dieu thrace Dionysos. — 9) SCHOL. APOLL. RHOD., I, 118.

Le fait qui s'en dégage tout d'abord, c'est que la légende de Mélampus s'est formée en-dehors de la religion apollinienne et que celle-ci a fait effort pour subordonner, après coup, à son dieu révélateur, le prophète pylien. Mélampus paraît avoir été, comme le dit expressément Hérodote[1], un apôtre du culte de Dionysos, conçu comme divinité chthonienne. Ce caractère dionysiaque se révèle avec éclat dans la légende des Prœtides, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. Il est inutile ici de suivre jusqu'au bout l'idée d'Hérodote et de s'égarer avec Creuzer à la recherche d'un Dionysos éthiopien dont les prêtres auraient été, au propre comme au figuré, des « Pieds noirs, » ou d'admettre plusieurs Mélampus. La parenté de Dionysos avec les divinités chthoniennes suffit à expliquer, non seulement le nom du prophète, ce qui est de médiocre importance, mais l'origine de ses facultés divinatoires. C'est de la terre, réceptacle de toute vérité et de toute science parce qu'elle est la raison d'être de tout ce qui existe, que Mélampus a tiré sa prescience. La révélation chthonienne se serait incarnée, suivant la légende, dans le corps de ces animaux qui représentent d'ordinaire la génération spontanée et autochthone, dragons ou serpents. Un jour que Mélampus était chez lui, à la campagne, il découvrit, dans le tronc du chêne qui ombrageait sa porte, un nid de serpents. Mélampus brûla les serpents adultes, que ses serviteurs avaient tués, mais il éleva les petits. Ceux-ci, devenus grands, le surprirent une fois pendant son sommeil : ils s'enroulèrent autour de ses épaules et lui léchèrent les oreilles. Mélampus se réveilla tout effrayé et s'aperçut qu'il comprenait le langage des oiseaux, lequel fut désormais pour lui une source intarissable de révélations[2]. A cette science ornithoscopique, aussi poétiquement définie, il ajouta de lui-même (προσέλαβε) l'art de l'extispicine, et plus tard, la thérapeutique spirituelle et

1) Her. II, 49. — 2) Apoll., I, 9, 11. Cf. Eust. *Od.* XI, 257. Μελ. ὁ μαντικώτατος.

corporelle « par drogues et par formules lustrales[1]. » Comme on le voit, il n'est pas question jusqu'ici de révélation apollinienne et Hérodote lui-même, si complaisant pour les oracles d'Apollon, pense « que Mélampus a été un homme sage, ayant de lui-même institué l'art divinatoire[2]. »

Le lien artificiel qui rattache Mélampus à la divination apollinienne est établi par une troisième phase de l'éducation surnaturelle de Mélampus. Le prophète, « ayant rencontré Apollon près de l'Alphée, fut dès lors expert dans tout le reste[3]. » Sur les bords de l'Alphée, où cette tradition nous renvoie, nous rencontrons, en effet, des souvenirs laissés par la présence d'Apollon, c'est-à-dire des légendes analogues semées par la religion apollinienne sur un sol qu'elle disputait à d'autres cultes. Là était le berceau d'une famille prophétique qui grandit à l'ombre des autels de Zeus, mais que l'histoire mythologique, retouchée par les hagiographes de Pytho, faisait descendre d'Apollon[4]. Les Iamides et les Mélampodides se trouvèrent ainsi rapprochés par leurs ancêtres, qui, à titre, l'un de fils, l'autre de disciple d'Apollon, auraient reçu, de la même divinité et dans les mêmes lieux, le dépôt de la science mantique. Par ce point de contact établi entre les traditions des deux familles, la religion apollinienne, qui avait dû commencer par conquérir les Iamides, entraîna du même coup les Mélampodides dans le système qui gravite autour de son dieu révélateur. Mélampus est appelé ami d'Apollon[5], et les Klytiades d'Élis, qu'Hérodote considère comme une branche des Iamides[6], étaient apparentés aux Mélampodides. Seulement, les légendes qui attribuaient à la prescience de Mélampus une origine chthonienne ne purent être assez bien fondues avec celle qui la dérivait de l'ensei-

1) Apollod., II, 2, 2. Les mythographes oublient ici que l'extispicine et la magie médicale sont, en Grèce, d'importation relativement récente.— 2) Herod., II, 49.— 3) Apollod., I, 9, 11. — 4) Voy., ci-dessous, la légende d'Iamos. — 5) Hesiod. ap. Schol. Apoll. Rhod., I, 118. — 6) Herod., IX, 33.

gnement d'Apollon, pour qu'il ne subsistât dans la synthèse aucune inconséquence. L'inconséquence consiste à amener Mélampus, pour apprendre autre chose que l'art augural et l'extispicine, en un lieu où Apollon n'a enseigné à son propre fils Iamos que l'extispicine, méthode traditionnelle des Iamides[1].

L'usage que fit Mélampus de son nouveau pouvoir fournit une ample matière aux fictions épiques. L'histoire des bœufs d'Iphiclos est déjà connue de l'auteur de l'*Odyssée*[2].

Pour procurer à son frère Bias la main de Péro, fille de Néleus, le devin s'offrit à ravir les bœufs d'Iphiclos, convoités par Néleus et qu'il fallait aller chercher à Phylake, en Thessalie, où régnait Phylacos, père d'Iphiclos. Surpris, comme il l'avait prévu, et jeté en prison, il entendit les vers qui rongeaient une poutre se dire qu'ils en auraient bientôt fini et s'arrangea de façon à faire écraser par la chute de la poutre une servante qui le maltraitait. Phylacos reconnut à ce trait le don surnaturel de Mélampus et le pria de lui dire pour quelle cause son fils unique Iphiclos n'avait point d'enfants. Mélampus tua deux bœufs, appela les oiseaux de proie, et un vautour lui révéla que l'impuissance d'Iphiclos tenait à un péché commis par son père, lequel avait un jour planté la lame d'un couteau souillée de sang dans l'écorce d'un chêne sacré. Ayant ordonné les cérémonies expiatoires nécessaires et guéri Iphiclos avec la rouille même du couteau retrouvé, le prophète reçut pour récompense les bœufs qui faisaient envie à Néleus[3], tandis que Bias devenait l'époux de la belle Péro.

Toujours désintéressé pour lui-même, mais dévoué aux in-

1) Pindare s'efforce bien d'attribuer à Iamos le « double trésor de la mantique, » mais le fait est que les Iamides se contentaient de la divination par les entrailles. — 2) Hom. *Odyss.*, XV, 221 sqq. — 3) Apollod., I, 19, 12. Hygin. *Fab.*, 103. Pausan., IV, 36, 2. Pherec. ap. Schol. Hom. *Odyss.*, XV, 289.

térêts de son frère, Mélampus mit à haut prix les services que lui demanda ensuite le roi de Tirynthe, Prœtos, dont les filles avaient été frappées de folie par une divinité personnellement offensée, Dionysos[1] ou Hêra[2]. Le devin demandait pour son frère Bias le tiers du royaume de Prœtos. Il porta encore plus haut ses exigences lorsque les hésitations de Prœtos eurent laissé le mal s'aggraver au point que la folie gagnait peu à peu toutes les femmes de la région et les poussait aux excès les plus sauvages[3]. Prœtos dut céder à Mélampus et à Bias les deux tiers de ses possessions, avec Argos pour capitale. Le pacte une fois stipulé, Mélampus traita les malades à la façon bachique, en les poursuivant, avec une bande de jeunes gens robustes et force vacarme, jusqu'à Sikyone, où le culte de Dionysos était en grand honneur. Des bains ou des fumigations, avec cérémonies et formules expiatoires, achevèrent la guérison de celles qui n'étaient pas mortes en route. Diverses traditions plaçaient en quatre ou cinq endroits différents la cure des Prœtides par Mélampus[4].

Ce conte ouvre l'histoire d'une iatromantique indépendante d'Apollon et d'Asklêpios[5]. Dans cette branche spéciale de l'art divinatoire, Mélampus est donné expressément comme un initiateur dont le nom est souvent rapproché, tantôt de celui d'Asklêpios, et tantôt de celui de Chiron[6]. Mais le prophète-médecin ou vétérinaire n'apparaît plus au mythographe qu'à travers les idées des siècles infectés de superstitions magiques, et sa thérapeutique rappelle trop les recettes des sorciers. Cependant, on croyait aussi qu'il avait usé de la divination pour découvrir les remèdes naturels, car on lui

1) Apollod., II, 2, 2. Diod., IV, 68. — 2) Serv. *Eclog.*, VI, 48. — 3) Herod., IX, 34. — 4) Pausan., V, 5, 10. Steph. Byz. s. v. Ἀζανία. — 5) Cependant une tradition postérieure prétendit faire honneur de cette cure à Asklêpios. (Sext. Empir. *Adv. grammat.*, I, 12. Voy., ci-dessous, p. 24.) — 6) Apollod., II, 2, 2. Colum. *Præf.*, I, 32.

attribuait l'usage du μελαμπόδιον, une espèce d'ellébore dont il avait expérimenté l'effet sur les Prœtides [1].

Du mariage de Mélampus, désormais établi à Argos, avec Iphianassa, fille de Prœtos, naquirent les Mélampodides, au sein desquels se manifeste, avec la dernière évidence, l'hérédité du privilège prophétique. Mantios à la première génération, Polyphides à la seconde, Amphiaraos, Théoclyménos et Polyidos à la troisième, Amphilochos et Alcmæon à la quatrième, représentent le legs surnaturel transmis par Mélampus à ses descendants. Il y aurait quelque naïveté à traiter l'hérédité mythologique comme l'hérédité physiologique et à chercher des lois là où il n'y a que le caprice de la fiction. Nous allons, sans insister davantage sur la question généalogique, passer en revue les Mélampodides de l'âge héroïque [2].

Mantios et *Antiphates*, fils de Mélampus, ne sont guère que des anneaux intermédiaires, sans valeur personnelle, qui rattachent à Mélampus les générations suivantes. Il n'y a pas de sacerdoce divinatoire derrière ce nom, pourtant assez significatif, de Mantios [3].

Polyphides, fils de Mantios, est signalé, par l'auteur de l'*Odyssée* [4], comme devin et comme tenant sa science d'Apollon. A prendre à la lettre le texte homérique, il semblerait que les facultés divinatoires aient sommeillé chez Polyphides jusqu'au jour où le dieu le chargea de remplacer Amphiaraos,

1) DIOSCOR. *De Medic.*, IV, 151. GALEN. *De Melanchol.*, 7. THEOPHR. *Hist. plant.*, IX, 10. PLIN., XXV, 5, 47. Le prophète pylien eut, au temps des Ptolémées, un homonyme qui écrivit sur diverses branches de la divination, sans arrière-pensée, ce semble, de supercherie littéraire. Voy., vol. Ier, p. 160-175. — 2) Il ne sera pas question ici, et pour cause, des pérégrinations et des descendants supplémentaires attribués à Mélampus par les logographes. Est-ce au devin ou à un homonyme qu'on attribuait la fondation de Mélampia en Lydie et la paternité d'un certain Progasos, œkiste de Progasia, autre ville de Lydie? (STEPH. BYZ., s. v.) On connaît plus d'un Mélampus (CIC. *Nat. Deor.* III, 21. VIRG. *Æn.* X, 320), sans compter un chien d'Actæon. (HYGIN. *fab.* 181. OVID. *Met.* III, 206.) — 3) A. Meineke introduit Mantès, équivalant à Mantios, dans un fragment de la *Mélampodie* d'Hésiode. (Μάντης pour μάντις ap. ATHEN., XI, § 99.) — 4) HOM. *Odyss.*, XV, 249-255.

enlevé par une mort prématurée. « Apollon, après la mort d'Amphiaraos, voulut que le superbe Polyphides fût, de tous les humains, le devin le plus infaillible, et ce héros, irrité contre son père, émigra dans Hypérésia, qu'il habita en interprétant à tous les mortels les signes des dieux[1]. » Hypérésia, appelée plus tard Ægira en Achaïe, possédait en effet un culte très-ancien d'Apollon[2]. Polyphides y fut donc le prophète d'Apollon et, avec lui, les Mélampodides acceptent pleinement la suzeraineté de ce dieu.

Théoclyménos est plus connu que son père Polyphides, à cause de la place qui lui est faite dans l'*Odyssée*. Il vient trouver Télémaque à Pylos, et lui demande un asile dans son navire, parce que, à Argos, où il était revenu peut-être pour venger son père, il avait tué un citoyen de grande famille, « dont les nombreux frères ont un grand pouvoir parmi les Achéens. » Si Homère avait mieux connu les exigences de la cathartique postérieure, il n'eût pas manqué de tenir Théoclymène, souillé d'un meurtre, loin des sacrifices et des communications divines jusqu'à ce qu'il fût purifié de cette tache : mais le poète n'a pas encore de ces scrupules. A peine débarqué à Ithaque, Théoclymène reconnaît à un présage, aussitôt interprété, que la race d'Ulysse doit triompher des prétendants. Comme Télémaque venait de parler, « un oiseau vole à sa droite ; c'est l'épervier rapide, messager d'Apollon. Il déchire dans ses serres une colombe et répand ses plumes à terre, entre Télémaque et le navire. A cette vue, Théoclymène entraîne le héros à l'écart, le prend par la main et lui dit : Télémaque, ce n'est pas sans la volonté d'un dieu que cet oiseau vole à ta droite : en le regardant avec attention je le reconnais pour auspice. Non, il n'est point, dans Ithaque, de race plus royale que la vôtre et vous serez toujours les plus puissants[3]. »

1) Hom. *Ibid.* — 2) Pausan., VII, 26, 6. — 3) Hom., *Odyss.*, XV, 525-534.

Ce n'est pas tout : deux jours après, il étend par induction le sens de ce prodige et annonce à Pénélope qu'Ulysse est déjà dans sa patrie [1]. On le retrouve au milieu des prétendants, assistant à ce banquet fatal qui devait être pour eux le dernier. Il avait pu voir, comme eux, apparaître à leur gauche « un aigle au vol altier, tenant une tremblante colombe. » Le jour de la vengeance était arrivé. Aussi, au milieu du festin, Théoclymène, saisi d'une sorte de transport prophétique, voit à l'avance la terrible scène qui se prépare et s'écrie : « Infortunés ! quelle calamité tombe sur vous ! Quelles ténèbres vous enveloppent de la tête aux pieds ! Vos sanglots éclatent ; vos joues sont baignées de larmes ; ces murs, ces colonnes ruissellent de sang ; ces cours, ces portiques se remplissent de fantômes entraînés dans l'obscurité de l'Érèbe. Le soleil au ciel périt et une affreuse nuit se précipite [2]. » Nous avons déjà signalé [3] l'importance de ce magnifique passage qui est le premier texte écrit constatant l'apparition de la divination intuitive en Grèce, et qui la rattache d'une façon si naturelle à la mantique inductive.

A partir de ce moment, Théoclymène rentre dans la foule des comparses dont le poète ne s'occupe pas, et nous le perdons de vue.

L'histoire de *Polyidos*, arrière-petit-fils de Mélampus par Koiranos et Abas, est un tissu de contes bizarres. Ce héros était revendiqué à la fois par Corinthe qu'habitait son fils Euchénor [4], et par Mégare où étaient les tombeaux de ses filles Astycratea et Manto, ainsi qu'un temple de Dionysos, bâti par lui et orné d'une statue archaïque [5]. Le caractère du sacerdoce dionysiaque, si accusé dans Mélampus, reparaît ici dans sa postérité. Le séjour de Polyidos à Mégare, où il vint purifier Alcathoos du meurtre de son fils, devait être rattaché,

1) Hom. *Odyss.*, XVII, 151 sqq. — 2) Hom. *Odyss.*, XX, 351-357. — 3) Voy., vol. Ier, p. 275. — 4) Hom. *Iliad.*, XIII, 663. — 5) Pausan., I, 43, 5.

par quelque tradition oubliée, au culte de Mélampus implanté au nord de la Mégaride, à Ægosthènes[1]. Ce culte, assez populaire pour que les noms dérivés de celui de Mélampus fussent communs dans la contrée[2], était néanmoins absolument dépourvu de rites divinatoires, ce qui en rapporterait l'institution à une époque où la croyance à l'immortalité des âmes des héros et à la persistance de leurs aptitudes dans le royaume d'outre-tombe n'était pas encore générale.

A Corinthe, Polyidos, qualifié par Pindare de « devin indigène[3] » aide Bellérophon à dompter le fougueux Pégase. Il conseille d'abord au jeune héros d'aller dormir près de l'autel de Pallas, sur l'acropole. La déesse apparaît à Bellérophon, tenant en main une bride au frein d'or. « Le songe se transforma en vision ; Pallas s'écria : Tu dors, roi, descendant d'Æolos ? Va, prends ce frein enchanté et montre-le au dompteur, ton père, en lui immolant un taureau superbe. Ainsi, pendant qu'il dormait, semblait lui parler dans l'ombre la Vierge à la noire égide, et, bondissant, il se remit sur pied. Prenant alors le miraculeux objet placé à côté de lui, il alla trouver plein de joie, le devin du pays, et il annonça au fils de Koiranos toute l'issue de l'affaire; comment, sur son ordre fatidique, il avait reposé la nuit près de l'autel de la déesse et comment la fille de Zeus Tonnant lui avait elle-même apporté le frein d'or. Celui-ci lui ordonna d'obéir sans retard au songe, et lorsqu'il aurait offert le robustipède au puissant Poseidon qui ébranle la terre, d'élever aussitôt un autel à Athênê Hippia[4]. »

Le dernier trait de la biographie de Polyidos touche à une histoire des plus dramatiques qui, après avoir probablement tenu une large place dans l'enseignement allégorique des

1) PAUSAN., I, 44. 5. Cf., WELCKER, *Inscr. Megar.* dans ses *Kl. Schriften*, V, p. 242-249. — 2) On trouve dans les inscriptions de la région deux Mélampodores (LE BAS et WADDINGTON, II, 1, 12.) — 3) Ἐπιχώριον μάντιν. PINDAR. *Olymp.* XIII, 103. — 4) PINDAR. *Olymp.*, XIII, 90 sqq.

mystères, avait été mise sur la scène tragique par Eschyle, Sophocle et Euripide, sur la scène comique par Aristophane [1], et était encore, au temps de Lucien, un des sujets les plus fréquemment représentés dans les ballets [2]. Il s'agit de la résurrection de Glaucos, fils de Minos, retrouvé et rappelé à la vie par Polyidos.

Minos, ne sachant où pouvait être son fils, qui était tombé en jouant dans un tonneau de miel et y avait péri, fut averti par un oracle des Curètes [3] — on dit plus tard, d'Apollon [4] — que le devin qui résoudrait le mieux telle difficulté indiquée retrouverait l'enfant perdu et le lui rendrait vivant. Le roi ouvrit un concours dans lequel Polyidos l'emporta sur les devins indigènes [5]. Le Mélampodide ignorait l'oracle, et ne soupçonnait pas le piège dans lequel il était tombé. Minos exigea de lui qu'il retrouvât son fils. Des observations ornithoscopiques lui apprirent que Glaucos n'était pas tombé, comme on le pensait, dans la mer, et une chouette, devant laquelle volaient des abeilles, lui indiqua que le cadavre était dans le tonneau de miel [6]. Minos, sur la foi de l'oracle, somma alors Polyidos de ressusciter l'enfant, et, comme le prophète jugeait la chose impossible, le roi le fit enfermer dans un caveau avec le mort. Polyidos fut tiré de ce mauvais pas par des serpents, animaux qui reviennent souvent dans l'histoire des Mélampodides, et toujours comme instruments de révélation. Un de ces serpents, qu'il avait tué, fut ressuscité par le contact d'une herbe qu'un autre apporta spontanément.

1) Eschyle avait traité le sujet dans les Κρῆσσαι; Sophocle, et Euripide après lui, dans un Πολύειδος. Il reste peu de chose du Πολύειδος d'Aristophane. — 2) Lucian. *De Saltat.*, 49. — 3) Apollod., III, 3, 3. — 4) Hygin. *Fab.*, 136. — 5) La question posée dans ce concours, est, comme de juste, puérile. Il fallait chercher à quoi pouvait être comparée une vache blanche, rouge et noire. Polyidos remporta le prix en la comparant à un mûrier chargé de fruits inégalement mûrs. (Athen. *Deipnos.*, II. § 36.) — 6) Ælian. *Hist. anim.*, V, 2.

Polyidos jeta de cette herbe sur le corps du jeune Glaucos qui ressuscita immédiatement. Puis, le conte tourne au comique. Minos est assez déraisonnable pour forcer Polyidos à enseigner malgré lui sa science à Glaucos. Le prophète obéit; mais, au moment de prendre congé de son élève, il engage celui-ci à lui cracher dans la bouche, et le jeune devin en herbe oublie ainsi tout ce qu'il avait appris [1].

Il est difficile de savoir ce que la légende de Glaucos d'Anthédon, où il est aussi question d'herbes qui ressuscitent les morts et immortalisent les vivants, a prêté à celle du Glaucos crétois. Quant à Polyidos, sa biographie, si accidentée qu'elle soit [2], est à peu près pure de toute ingérence apollinienne et laisse apparaître en lui le type des servants de Dionysos, le dieu des résurrections. Il est vrai que l'honneur d'avoir ressuscité Glaucos lui fut contesté par une autre tradition qui attribuait le fait à Asklêpios, tradition introduite dans l'histoire mythologique par un des plus anciens logographes, Amélésagoras de Chalkédon [3]. Mais la fondation du culte dionysiaque de Mégare indique assez quelles étaient les attaches religieuses de Polyidos et d'où il tirait la science divinatoire. Polyidos ne laissa point d'héritier de sa science. Son fils Euchénor, qu'il avait laissé partir à regret pour Ilion, succomba sous les coups de Pâris [4].

Amphiaraos, arrière-petit-fils de Mélampus par son aïeul Antiphate et son père Oïclès, — ou encore, fils d'Apollon [5], — est, sans contredit, le plus illustre des Mélampodides. La poésie épique lui a fait une large place dans le cycle thébain

1) Apollod., III, 3, 2. Tzetz. ad Lycophr., 811. Ce procédé plus que trivial a été employé, dans un but analogue, par Apollon vis-à-vis de Cassandre. Un contemporain de Porphyre prétendait avoir eu l'intelligence du langage des oiseaux et l'avoir perdue par la ruse de sa mère qui lui avait uriné dans l'oreille (Porphyr. *Abstin.*, III, 3). — 2) Polyidos figure dans une légende mysienne. (Ps. Plutarch. *De Flum. nomin.*, XXI, 4.) — 3) Apollod., III, 10, 3. Hygin. *Poet. Astron.*, II, 14. — 4) Hom. *Iliad.*, XIII, 663-672. Cic. *Divin.*, I, 40. — 5) Hygin. *Fab.*, 70, 128.

et un oracle établi sur son tombeau a perpétué son souvenir à travers toute la période historique. Homère l'appelle un héros « sauveur du peuple, que Zeus et Phœbus chérirent en leur cœur d'un amour sans bornes[1]. » Eschyle lui prodigue les épithètes les plus honorifiques[2]; et Pindare, voulant peindre d'un mot sa vaillance, l'appelle un « nuage de guerre[3]. » Ce n'est plus un prophète de condition privée, comme les autres devins de sa race, qui appartiennent aux branches cadettes de la famille, mais le prophète-roi, héritier du trône que Mélampus a élevé pour sa descendance à côté de celui qu'il avait donné à son frère Bias. La rivalité des Mélampodides et des Biantides à Argos met en évidence la supériorité d'Amphiaraos sur son parent et émule Adrastos, petit-fils de Bias, qui est obligé de s'enfuir à Sikyone et ne peut rentrer à Argos qu'en donnant à Amphiaraos la main de la belle Ériphyle, sa sœur[4]. Mais cette femme vaniteuse et irréfléchie, gagnée par Polynice au moyen du collier d'or d'Harmonia, oblige son époux à prendre part à la guerre contre Thèbes. C'était l'envoyer à la mort, mort d'autant plus funeste qu'Amphiaraos avait prévu sa destinée et celle de ses compagnons d'armes. Le héros partit après avoir prophétisé l'issue fatale de la guerre et remis à ses fils, Alcmæon et Amphilochos, le soin de venger sa mort sur leur mère. Arrivé à Némée, il vit dans la mort du jeune Opheltès, que sa nourrice, distraite par les questions des Sept, avait laissé surprendre par un dragon, un nouveau présage des catastrophes futures, et il donna le nom mélancolique d'Archémoros à l'enfant qui était, en effet, pour tant de braves un « précurseur dans

1) Hom. *Odyss.*, XV, 244-246. Longtemps après, on trouve encore, dans un conte éphésien, le nom d'Amphiaraos associé à ceux de Zeus et de Phœbus, comme représentant au même degré la justice et l'humanité (Nicol. Damasc. *Fragm.*, p. 458). — 2) Il l'appelle ἄριστος μάντις, σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνὴρ, μέγας προφήτης (Æschyl. *Sept.*, 579. 610-611). — 3) Pindar. *Nem.*, X, 9. — 4) Apollod., III, 6, 4. Stat. *Theb.*, 734 sqq.

la mort.» Sous les murs de Thèbes, il essaya de retarder le dernier assaut en déclarant que les entrailles des victimes défendaient de traverser l'Isménos. « Tydée, furieux, brûle de combattre comme un dragon qui siffle à l'ardeur de midi ; il accable de ses clameurs, de ses injures, le devin, sage fils d'Oïclès; il l'accuse d'éviter en lâche et la mort et le combat[1].» C'est en ce moment peut-être qu'Amphiaraos, livrant son secret, prédit que, de tous les chefs de la ligue, Adrastos reverrait seul ses foyers. Pour lui, il voulait, dit le poète, « non point paraître brave, mais l'être, » et il alla avec résignation à la mort.

La fin tragique d'Amphiaraos et des alliés a souvent inspiré la verve des poètes et des artistes. On racontait que Tydée, blessé à mort par Mélanippos, avait, par un suprême effort, tué son meurtrier, puis, s'était fait apporter par Amphiaraos la tête du Thébain et en avait sucé la cervelle[2]. Dante n'a eu qu'à rendre éternel ce paroxysme de rage pour en faire la hideuse vengeance d'Ugolin en enfer. Une terreur surnaturelle planait sur l'armée des Argiens que moissonnait la lance thébaine. A la fin, il ne resta plus debout qu'Adrastos et Amphiaraos fuyant de toute la vitesse de leurs chevaux, l'un vers l'Attique, l'autre, au hasard, poursuivi par Périclyménos et découragé par la certitude de son inévitable destin. Zeus ne permit pas que son favori succombât, comme Parthenopæos, sous les coups de Périclyménos. Il entr'ouvrit la terre d'un coup de foudre, et dans le gouffre béant s'engloutit le héros avec son char, ses coursiers Thoas et Dias, et son cocher Baton.

Le lieu où disparut Amphiaraos devint le siège d'un oracle héroïque et nous aurons occasion d'y revenir en traitant des

1) Æschyl. *Sept.*, 276 sqq. — 2) Apollod., III, 6, 8. Schol. Hom. *Iliad.*, V, 126. La légende ajoutait même qu'Athêna, qui s'approchait de Tydée pour lui donner l'immortalité, avait reculé d'horreur et laissé là son favori.

instituts mantiques[1]. Ce qu'il nous importe de remarquer ici, c'est le caractère indécis de la faculté prophétique chez Amphiaraos et sa provenance incertaine. Pour l'auteur de l'*Odyssée*, Amphiaraos se rattache assez nettement au groupe des prophètes apolliniens, car on voit Phœbus vouer à Amphiaraos une affection sans bornes et reporter ensuite cette faveur, à laquelle est attaché le don de prescience, sur un autre Mélampodide, Polyphides[2]. La légende postérieure qui fit d'Amphiaraos le fils d'Apollon n'est que le développement de cette idée. Eschyle fait reposer la certitude acquise par le héros relativement à sa destinée sur les « oracles de Loxias[3]. » Cependant, si unanimes que soient ces témoignages, ils n'ont pu faire oublier les traditions vraisemblablement antérieures qui tendent à rétablir, entre Amphiaraos et les divinités chthoniennes, les affinités particulières à sa race. On constate d'abord qu'Apollon n'intervient d'aucune façon dans la biographie du héros, à moins que ce ne soit pour faire exécuter ses dernières volontés, en ordonnant à Alcmæon de tuer Ériphyle[4]; et, d'autre part, l'on trouve à Phliunte une légende qui n'a pas d'explication suffisante dans la théorie apollinienne. Les Phliuntins racontaient qu'Amphiaraos avait acquis chez eux la faculté prophétique, en passant une nuit dans une maison surnommée depuis la « maison mantique[5]. » Or, les plus anciens cultes de la cité, ceux dont on devait nécessairement reporter l'institution aux temps héroïques, étaient ceux de Démêter et de Dionysos. Le culte d'Apollon vint s'accoler à celui de Dionysos et passait évidemment pour moins ancien, car Pausanias, dénombrant les temples de Phliunte, dit : « Près de l'Omphalos, se trouve un temple *antique* de Dionysos ; il y en a aussi un d'Apollon et un autre d'Isis[6]. » Ainsi, le lieu où Amphiaraos pas-

1) Vol. III, *Oracle d'Amphiaraos*. — 2) Voy., ci-dessus, p. 19. — 3) ÆSCHYL. *Sept.*, 618. — 4) APOLLOD., III, 7, 5. — 5) PAUSAN., II, 13, 6. — 3) PAUSAN., II, 13, 7.

sait pour avoir reçu le privilège surnaturel et la façon dont il lui fut octroyé semblent également exclure de cet enseignement miraculeux l'intervention d'Apollon qui n'apparaît pas davantage dans le fonctionnement ou dans les origines des oracles dédiés au prophète Mélampodide.

La religion apollinienne a mieux réussi à s'emparer du second fils d'Amphiaraos, l'Épigone *Amphilochos*. Il n'est fait nulle part allusion à l'origine de sa prescience. Cette faculté doit être, par conséquent, rapportée tout entière à l'influence de l'hérédité; influence dont Pindare veut trouver des traces même chez Alcmæon, frère aîné d'Amphilochos[1]. Le rôle d'Amphilochos comme prophète vivant est assez effacé, soit que sa renommée ait été éclipsée par celle de son père, soit que la faculté prophétique ait paru souillée et suspecte chez un homme qui avait été le complice du meurtre de sa mère. Les poètes cycliques le comprirent parmi les prétendants d'Hélène et le conduisirent ainsi au siège de Troie, après lequel commence pour nous l'intérêt de sa légende. Cette légende, diversifiée par un certain nombre de variantes, se propose avant tout d'expliquer la participation d'Amphilochos au fonctionnement d'un oracle lointain, fondé sur les bords du Pyramos, en Cilicie; et, à ce titre, elle trouvera sa place dans les origines des oracles héroïques[2]. Elle promène Amphilochos, en la compagnie de Calchas, entre Troie et Mallos. Nous nous contenterons de remarquer dès à présent que, sur la route de Troie à Mallos, se trouve Klaros, un oracle d'Apollon, et que les traditions élaborées en ce lieu firent d'Amphilochos le disciple, l'envoyé, ou tout au moins

1) Pind. *Pyth.*, VIII, 60. Alcmæon est l'ancêtre supposé d'une famille prophétique établie à Olympie, la famille des Klytiades, qui prétendaient représenter le « sang des Mélampodides égaux aux dieux » (Pausan., VI, 17, 6), et aussi le père des Mélampodides acarnaniens. Voy., ci-dessous, *Devins de l'âge historique*. — 2) On faisait aussi d'Amphilochos l'œkiste de Poseidéon, ville de Cilicie. (Herod., III, 91.) Plus tard, la fantaisie de quelque archéologue transforma l'œkiste de Tibur, Tiburnus, en un fils d'Amphiaraos. (Plin. XVI, 44, 237.)

l'obligé d'Apollon. Comme toujours, du reste, quelque tradition opposée révèle la fragilité de ces constructions mythiques. Même en consentant à distinguer le fils d'Amphiaraos d'un homonyme qui aurait été également un Mélampodide, fils d'Alcmæon et de Manto, on se heurte encore à une variante hésiodique qui fait périr le fils d'Amphiaraos à Soles, en Cilicie, de la main d'Apollon[1], c'est-à-dire, qui met une fois de plus la divination des Mélampodides en-dehors de celle d'Apollon.

La création d'un second *Amphilochos*, fils d'Alcmæon et de Manto, allégea la biographie du premier. On put attribuer à ce dernier la fondation d'Argos d'Amphilochie[2], que Thucydide et Éphore rapportaient encore au fils d'Amphiaraos[3]. Par cet Amphilochos ou, suivant le système d'Éphore, par un autre fils, Acarnan, Alcmæon légua le privilège héréditaire des Mélampodides aux devins acarnaniens que nous retrouverons dans l'âge historique, tandis que le souvenir d'Amphiaraos et de son fils Amphilochos restait attaché aux oracles héroïques de Béotie et de Cilicie.

A côté des Mélampodides, et parfois mêlé aux mêmes événements légendaires, se place l'illustre prophète cadméen *Tirésias*[4]. Tirésias est, comme Mélampus, un initiateur, qui ne relève pas d'une tradition ou d'une science héréditaire, mais ne doit sa prérogative qu'à la spontanéité de sa nature ou au bienfait des dieux. Ces deux origines ont été indiquées, pour la prescience de Tirésias, par des traditions distinctes. La

1) Hesiod. ap. Strab., XIV, 5, 17. D'autres disaient : dans la plaine d'Aléia, entre le Pyramos et le Saros; d'autres, enfin, conduisaient Amphilochos jusqu'en Syrie. (Strab. *ibid.*) — 2) Apollod., III, 7, 7.— 3) Thucyd., II, 68. Strab., VII, 7, 7; X, 2, 25-26. — 4) On a proposé, pour expliquer ce nom, trois étymologies. Τειρεσίας, de τεῖρος, τέρας = *prodigium*; de τείρω = (*senio*) *conficio*; de τήρεω = *observo*. Les textes concernant la légende de Tirésias ont été rassemblés, jusqu'à épuisement des sources et même des commentaires, par Fr. J. Schell, *De Tiresia Graecorum vate quotquot reperiri potuerunt fontes et dicta*. Archiv für Philologie, XVII, 1 [1851], p. 54-100.

première, la plus simple et probablement aussi la plus ancienne, racontait que Tirésias, descendant du Sparte autochthone Oudæos par son père Euérès et fils de la nymphe Chariclo[1], révélait aux hommes des secrets que les dieux voulaient se réserver et avait été, pour cette raison, frappé de cécité à la fleur de l'âge, ou même dès l'enfance[2]. Cette faculté prophétique, si pénétrante et si promptement suspecte aux dieux, est bien évidemment innée chez le fils de la nymphe; elle est une manifestation spontanée de la puissance mystérieuse qui réside dans l'élément habité par les nymphes. C'est autour d'une fontaine encore, mais à la suite d'autres péripéties que, suivant une autre version attribuée à Phérécyde[3], Tirésias perd la lumière du jour et reçoit en échange la seconde vue. Comme sa mère Chariclo accompagnait souvent Athêna, le jeune homme eut un jour l'occasion, qu'il ne cherchait pas, de voir la déesse au bain dans un état de nudité complète. En pareille occurrence, Artémis fut sans pitié pour Actæon. Athêna ne prit pas la vie de Tirésias, mais elle toucha du doigt ses yeux qui s'obscurcirent pour toujours. Comme Chariclo la suppliait de rendre la vue à son fils, Athêna compensa un dommage qu'elle ne pouvait plus réparer en, « purifiant les oreilles de Tirésias de façon qu'il entendit tout le langage des oiseaux, et en lui faisant cadeau d'un sceptre de couleur sombre avec lequel il marchait comme ceux qui voient[4]. » Ainsi Tirésias dut à Athêna le privilège que les serpents avaient apporté à Mélampus.

1) APOLLOD., III, 6, 7. CALLIM. *Lavacr. Pallad.*, 81. THEOCR. *Idyll.* XXIV, 65. HYGIN. *Fab.*, 75. PHERECYD. *Fragm.*, 16.— 2) APOLLOD., III, 6, 7. La cécité des prophètes (*Phineus, Tirésias, Evénios*) et des aèdes (*Thamyris, Demodocos, Homère*) a évidemment un sens allégorique. La vue du corps est sacrifiée à celle de l'esprit. Ne pourrait-on pas dire aussi, d'après la légende de Tirésias, que ces privilégiés, mis en rapport personnel avec les Nymphes et les Muses, devaient à un scrupule honorable de l'imagination grecque et leur grand âge et leurs yeux éteints? — 3) APOLLOD. *Ibid.* CALLIMACH. *Ibid.*, 75 sqq. — 4) APOLLOD. *Ibid.*

Nous allons, du reste, retrouver les inévitables serpents dans une autre légende, de provenance hésiodique. Seulement les serpents sont réduits cette fois au rôle secondaire; ils ne sont plus l'instrument mais l'occasion éloignée d'une révélation qui vient de Zeus.

Le savant Hésiode, naïvement irrévérencieux, racontait donc que sur le mont Kyllène, d'autres disent sur le Kithéron, Tirésias, ayant deux fois, à sept années d'intervalle, frappé des serpents accouplés et tué tantôt la femelle, tantôt le mâle, avait successivement perdu et recouvré son sexe; de telle sorte qu'il fut le seul être compétent pour résoudre une question soumise un jour, par Zeus et Hêra, à son arbitrage. Cette question, de nature assez scabreuse, reçut une solution telle que Hêra, humiliée avec son sexe, rendit aveugle le trop clairvoyant arbitre[1]. Zeus, en compensation, accorda à Tirésias le don de prophétie et une vie prolongée à travers sept ou même neuf générations[2].

Tirésias, depuis lors, apparaît toujours comme un vieillard qui a déjà plusieurs âges d'homme. Les tragiques le font souvent intervenir dans la légende lugubre des Labdakides et toujours avec ce caractère de gravité solennelle qui plane au-dessus des passions humaines[3]. Dégagé de tout intérêt mesquin et sans crainte, comme sans ambition, Tirésias représente bien mieux qu'aucun des Mélampodides le prophète investi d'une mission surnaturelle et servant d'intermédiaire entre les hommes et les dieux. Les menaces ou les insultes d'un Œdipe ou d'un Créon ne troublent pas la sérénité de sa

1) Apollod. *Ibid.* Ovid. *Met.*, III, 318 sqq. Hygin. *Fab.*, 75. Pausan., IX, 33, 2. Phlegon Trall., *Mirab.* 4. Lact. Plac. *Narr. Fab.*, 4. Antonin. Liberal., 17. Tzetzes ad Lycophr. 682. Fulgent. *Mythol.*, II, 8. Schol. Hom. *Odyss.*, XI, 492. — 2) Les mythographes le font vivre depuis le temps de Kadmos jusqu'après la ruine de Thèbes saccagée par les Épigones. — 3) Tirésias joue un rôle important dans l'*Antigone* et l'*Œdipe Roi* de Sophocle, dans les *Phéniciennes* et dans les *Bacchantes* d'Euripide.

conscience; il sait que la parole divine doit être parfois méconnue, mais qu'elle a toujours raison des obstinés.

Bien des siècles après les temps héroïques, on montrait encore à Thèbes le lieu où Tirésias observait les oiseaux[1], lieu qui était, selon l'expression de Sophocle, comme le rendez-vous de tous les présages (πάντος οἰωνοῦ λιμήν)[2]. S'il ne pouvait plus contempler leur vol, l'aveugle entendait leurs cris et le sifflement de leurs ailes, ou, au besoin, il voyait par les yeux d'autrui, comme dans cette occasion où Sophocle nous le montre vérifiant par l'extispicine les présages tirés du cri des oiseaux[3].

Pendant la première guerre de Thèbes, il révéla à ses compatriotes la condition à laquelle les destins attachaient le salut de la ville. Il fallait expier le meurtre du dragon jadis tué par Cadmos avec le sang d'un descendant des « Spartes. » Telle était la volonté du farouche Arès, à qui la mort de Menœkeus, le fils de Créon, donna satisfaction[4]. Lorsque les Épigones revinrent assiéger la ville, Tirésias, après quelques engagements désastreux pour les Thébains, conseilla de recourir aux négociations et d'abandonner nuitamment la ville pendant que s'engageraient les pourparlers préliminaires[5]. Les Thébains échappèrent ainsi à l'extermination, mais le vieux Tirésias succomba durant cette retraite nocturne. Arrivé près de la fontaine Telphuse, il y étancha sa soif et mourut en ce lieu où son tombeau se voyait encore dans les temps historiques[6]. On disait aussi qu'il avait été pris par les Argiens, avec sa fille Manto, et que, conduit par eux à Delphes, il était mort en route, près d'Haliarte[7].

Les générations héroïques ne purent se passer du prophète qui leur avait si longtemps dispensé la révélation divine;

1) PAUSAN., I, 16, 1. — 2) SOPHOCL. *Antig.*, 1000. — 3) SOPHOCL. *Ibid.* — 4) APOLLOD , III, 6, 7. HYGIN. *Fab.*,68. — 5) APOLLOD., III, 7, 3. DIOD., IV, 66. — 6) APOLLOD., III, 7, 4. PAUSAN., IX, 33, 1. DIOD., IV, 66. — 7) PAUSAN., VII, 3, 1; IX, 18, 3.

elles s'adressèrent à son ombre, et l'évocation de Tirésias par Ulysse est le premier exemple de cette irruption de la curiosité humaine dans le monde d'outre-tombe[1]. Le souvenir ainsi immortalisé de Tirésias a dû être un des principaux éléments de la croyance qui a enfanté les oracles héroïques, et l'oracle de Tirésias à Orchomène[2] peut être compté parmi les plus anciens instituts de ce genre.

On a pu remarquer que, jusqu'ici, Tirésias semble ne dépendre à aucun degré de la religion apollinienne. Sa science lui vient ou de la nature ou d'Athêna ou de Zeus, et Pindare l'appelle lui-même un « prophète de Zeus[3]. » Cette dernière conception fait de lui un devin d'une dignité particulière. La révélation lui arrive directement du foyer central qui éclaire tous les dieux olympiens, et il peut passer, à ce titre, pour le collègue, sinon pour l'égal, d'Apollon lui-même.

Mais la religion apollinienne fit effort pour s'emparer de sa gloire. Un certain Sostrate, qui avait écrit sur Tirésias un poème élégiaque, racontait que Tirésias était d'abord une petite fille à qui Apollon enseigna la musique et probablement la mantique. A partir de ce moment, Tirésias change de sexe à chacune de ses nombreuses aventures, est dépouillé une fois du don de seconde vue et va rapprendre la mantique auprès du centaure Chiron. Il finit par être métamorphosé en rat, ce qui explique les aptitudes divinatoires de cet animal[1]. On trouve, dans ce conte inepte, des traces d'un lien mythique établi entre Tirésias et Apollon. En tout cas, la religion d'Apollon ressaisit Tirésias dans la personne de de ses descendants. Durant la guerre des Épigones, Tirésias luttait en quelque sorte contre Apollon, qui avait révélé aux assaillants le moyen infaillible de vaincre en leur donnant pour chef Alcmæon. Les Épigones reconnaissants consacrèrent

1) Voy, vol. I[er], p. 332. — 2) Voy., ci-dessous, Vol. III, *Oracle de Tirésias*. 3) PIND. *Nem.*, I, 60. — 4) EUSTATH. ad *Odyss.*, X, 492.

à Delphes les prémices du butin et, parmi ces prémices, se trouvait la fille de Tirésias, *Manto*, désignée aussi par les noms également symboliques de Daphnè[1] ou Historis[2].

Chez la fille de Tirésias, l'éducation apollinienne est censée se superposer à la faculté prophétique héréditaire. Manto devient ainsi pour les uns une Pythie, pour les autres une Sibylle enrôlée au service d'Apollon. « Elle ne fut pas moins savante que son père dans la mantique, et elle y fit de grands progrès par son séjour à Delphes ; douée d'un talent merveilleux, elle rédigea un grand nombre d'oracles avec un art tout particulier[3]. » On prétendait même qu'Homère lui avait emprunté quelques-uns de ses plus beaux vers. Ces divagations sont d'une époque où l'évhémérisme, en tuant le merveilleux, avait donné un corps palpable aux personnages légendaires. On pouvait bien faire la part de Manto dans les poèmes homériques quand on attribuait à Tirésias, son père, un traité sur la libanomancie[4], ou à Mopsos un traité sur la mantique[5].

Sous sa forme la plus simple, la tradition se contentait d'affirmer que Manto avait été conduite à Delphes et consacrée comme hiérodule à Apollon Pythien. On put même adoucir le caractère brutal de cet asservissement en disant que déjà Manto avait été attachée au culte d'Apollon Isménien à Thèbes[6]. En tout cas, Apollon utilisa le privilège héréditaire de Manto pour fonder l'oracle de Klaros, près de Colophon. Manto, envoyée en ce lieu avec d'autres captifs, y épousa le Crétois Rhakios et y fit souche de prophètes[7]. Le fait est curieux à noter comme indice de certaines préoccupations théologiques dont on trouverait difficilement ailleurs une trace aussi visible. Les Grecs ne s'expliquaient complètement la transmission

1) Diod., IV, 66. — 2) Pausan., IX, 11, 3. — 3) Diod. *ibid.* — 4) Lutat. ad Stat. *Theb.*, IV, 468. — 5) Clem. Alex., *Strom.*, I, § 133. — 6) Cf. Th. Panofka, *Der Mantosits am Ismenion zu Theben* (Arch. Zeitung, n° 28. April 1845). — 7) Apollod., III, 7, 4. Voy., vol. III, *Oracle de Klaros*.

des facultés divines à l'espèce humaine que par voie de génération. Comme il ne se trouvait pas de fils d'Apollon à l'origine de l'oracle de Colophon, la légende y transporta une aptitude héréditaire empruntée à une autre descendance et adaptée seulement à la divination apollinienne. Encore la légende revint-elle au principe par une retouche banale, qui se retrouve dans presque toutes les biographies de prophètes, en faisant du prophète Mopsos non plus le fils de Rhakios et de Manto, mais de Manto et d'Apollon.

La biographie de Manto se complique encore d'une autre tradition d'après laquelle la fille de Tirésias aurait eu du Mélampodide Alcmæon, au temps où ce dernier expiait son parricide par une folie furieuse, par conséquent avant la guerre des Épigones, un fils du nom d'Amphilochos[2]. Si l'on identifie Manto avec Historis, son histoire remonte plus haut encore, car on la voit assister à la naissance d'Hèraklès et faciliter par un stratagème l'accouchement d'Alcmène[3]. Le nom de Manto, déjà mêlé, par la généalogie d'Amphilochos, à la légende des Mélampodides, s'y dédoubla en créant une nouvelle figure mythique, d'ailleurs inconnue, Manto, fille de Polyidos[4]. Enfin, la mythographie imposa à la légende primitive une dernière surcharge en substituant Manto au dieu chthonien des Étrusques, Mantus, dans les traditions relatives aux origines de Mantoue. Les uns, comprenant que la fille de Tirésias ne pouvait avoir cherché un asile en même temps à l'Orient et à l'Occident, supposaient que Manto, mère de l'œkiste de Mantoue, Ocnus, devait être une fille d'Hèraklès; les autres, méprisant les traditions antérieures, soutenaient que cette Manto, épouse de Tiberis, était bien la fille de Tirésias[5]. De toute manière, Manto restait, au nom de l'étymologie, une devineresse.

1) Strab., XIV, 5, 16. Tzetzes ad Lycophr., 980. — 2) Voy. ci-dessus, p. 29. — 3) Pausan., IX, 11, 3. — 4) Voy., ci-dessus, p. 21. — 5) Serv. *Æn.*, X, 198.

Le type primordial de Manto se défigure plus ou moins à travers toutes ces fictions et son souvenir se disperse, partagé ainsi entre Thèbes, Delphes et Klaros, étapes successives d'une existence dont nous ne pouvons suivre plus loin la trace. Nous verrons ailleurs comment les traits les plus sympathiques de cette figure légendaire ont été transportés, par l'imagination populaire et le travail des poètes cycliques, au type postérieur de la Sibylle.

Mopsos, fils de Manto, a son berceau à Colophon, sa tombe et son oracle à Mallos. Le commencement de sa biographie est donc compris dans celle de Manto, la fin dans les légendes qui concernent la fondation de l'oracle cilicien et qui seront analysées dans la revue des oracles héroïques[1]. Entre ces deux points extrêmes, l'existence de Mopsos, si on le distingue de l'Argonaute son homonyme, n'offre qu'un incident, la gageure ou lutte prophétique entre Mopsos et Calchas, lutte qui se termine par l'humiliation et la mort de Calchas. Encore ce détail, qui n'est pas sans valeur comme tendant à démontrer la supériorité des anciennes familles prophétiques sur les nouvelles, sera-t-il mieux apprécié lorsqu'il sera question de Calchas et de sa génération.

Il faudrait encore inscrire parmi les prophètes appartenant à la race cadméenne, ou du moins compris dans le cycle de ses légendes, le devin *Échinos*, qui accompagna Amphitryon dans son expédition contre les Taphiens et laissa son nom aux îles Échinades. Mais Échinos n'est qu'un devin subalterne, un *démiurge* dédaigné des poètes et sauvé de l'oubli par la curiosité des mythographes[2].

En suivant approximativement la chronologie des temps mythiques, nous arrivons aux devins qui figurent, à un titre quelconque, dans l'expédition des Argonautes. Bien que

1) Vol. III, *Oracle de Mallos*. — 2) Apollod. ap. Steph. Byz. s. v. Ἐχῖναι. Etym. M. s. v.

cette équipée fameuse ouvre en quelque sorte l'âge héroïque, la famille des Mélampodides, qui fournit à la troisième génération l'Argonaute Amphiaraos, est plus ancienne encore; quant à Tirésias, sa vie indéfiniment prolongée le place au-dessus de toute chronologie.

Les Argonautes, en route vers des régions inconnues, avaient besoin, plus que personne, de révélations surnaturelles. Elles ne leur manquèrent pas. Les poètes s'ingénièrent à leur trouver des prophètes et le chêne de Dodone leur fournit une boussole parlante. Le premier et, à l'origine, le seul prophète Argonaute est le Thessalien ou Lapithe *Mopsos*, fils d'Ampyx ou Ampycos, petit-fils de Pélias et descendant ainsi de Poseidon[1]. Comme cette descendance n'expliquait pas suffisamment le don surnaturel de Mopsos, quelques mythographes postérieurs ont fait de lui, suivant le procédé ordinaire, un fils d'Apollon[2].

Dans le récit de Pindare, Mopsos donne aux Argonautes le signal de l'embarquement et du départ. « Aussitôt le devin Mopsos, prophétisant d'après les oiseaux[3] et les sorts sacrés, embarqua avec confiance l'armée. Puis, lorsque l'on eut accroché les ancres au-dessus de la proue, le chef, placé à la poupe, ayant pris entre ses mains une coupe d'or, invoque le père des Ouranides, Zeus armé de la foudre, et les courants rapides des flots et des vents, et les jours sereins et le bonheur désiré du retour. Alors, voici que des nuages lui répondit la voix favorable du tonnerre et les rayons brillants de l'éclair jaillirent de leur prison déchirée. Les héros respirèrent, pleins de confiance dans les présages du dieu, et l'interprète

1) Pausan., V, 17, 10. Hygin. *Fab.*, 14. 128. Un certain Ampycos ou Amycos, fils d'Elatos, est nommé parmi les prophètes, avant Mopsos, dans la liste d'Hygin (*Fab.*, 128). — 2) Val. Flaccus, *Argon.*, I, 384. Stat. *Theb.*, III, 521. — 3) La méthode ornithoscopique de Mopsos est confirmée par la légende qui lui donne pour maîtres Halkyon et Coronè. (Clem. Alex. *Strom.*, I. § 123.)

des prodiges leur cria de se jeter sur les rames en leur prodiguant les douces espérances[1]. »

Mopsos, au gré des légendes, meurt pendant l'expédition, ou, au contraire, figure dans les jeux funèbres célébrés en l'honneur de Pélias par les Argonautes sur la plage enfin retrouvée d'Iolcos. Cette dernière tradition, figurée sur le célèbre coffre de Kypsélos à Olympie[2], est évidemment la plus ancienne; l'autre est née du désir qu'avaient les Grecs établis en Afrique, à Cyrène d'abord, et plus tard à Alexandrie, de se rattacher par des traditions pseudo-archaïques à la mère-patrie. Descendants des Minyens et par conséquent des Argonautes, les Cyrénéens se flattaient de posséder dans le voisinage de leur cité, près d'Ausigda, le tombeau élevé à Mopsos, victime de la morsure d'un serpent, par les Argonautes égarés en Libye[3].

La mort sur le rivage africain ou la lutte au pugilat avec Admète, à Iolcos, telles sont les deux perspectives au-delà desquelles nous ne pouvons plus suivre le prophète thessalien[4], si nous réservons pour le fils de Manto[5] les traditions de Klaros et de Mallos.

Le devin que les poètes associent le plus souvent à Mopsos dans le groupe des Argonautes, et que certains même confondent en partie avec lui, *Idmon* d'Argos, eut décidément un sort funeste. Ceux qui faisaient mourir Mopsos en Libye n'avaient guère fait que transporter au prophète thessalien la destinée ou même le genre de mort du prophète argien. Idmon, qui, comme plus tard Amphiaraos à Thèbes, se savait

1) Pindar. *Pyth.*, IV, 336 sqq. — 2) Pausan., V, 17, 10. — 3) Lycophr. *Alex.*, 885. Apollod. Rhod., I, 80; IV, 1502. Hygin. *Fab.*, 14. Senec. *Medea*, 652. — 4) Strabon mentionne, en Thessalie, une localité appelée *Mopsion* « ainsi appelée non de Mopsos, fils de Manto, fille de Tirésias, mais du Lapithe qui fit voile avec les Argonautes » (Strab., IX, 5, 20. 22), et l'on voit, par Tite-Live, que c'était un tombeau (*tumulus*), évidemment le tombeau du devin. (Liv. XLII, 61.) — 5) Voy., ci-dessus, p. 35.

marqué pour la mort[1], succomba dans le pays des Mariandyniens, aux lieux où s'éleva ensuite Héraclée, soit déchiré par un sanglier[2], ou piqué par un serpent[3], ou tout simplement atteint d'une maladie mortelle[4]. C'est pour l'honorer qu'un oracle ordonna aux Mégariens et aux Béotiens, au moment où ils allaient fonder Héraclée, de le prendre pour patron de la ville future, titre que l'Argonaute fut pourtant obligé de partager avec le héros indigène Agamestor ou même de céder à ce rival préféré[5].

La principale méthode divinatoire attribuée à Idmon, ou du moins la seule dont il soit fait mention[6], est l'ornithoscopie. La tradition courante, qui faisait de lui un fils d'Abas, descendant de Danaos, ne rendait pas compte de son caractère prophétique, et celle qui le donnait pour fils d'Ampycos[7] ne faisait que le substituer à Mopsos. Aussi les logographes, entre autres Phérécyde et Hérodore d'Héraclée, supposent-ils que le véritable père du fils d'Abas était Apollon lui-même[8]. De cette façon, Idmon, son fils Thestor et, par suite, son petit-fils Calchas, furent enrôlés dans les rangs des prophètes apolliniens. *Thestor* n'est guère connu que des mythographes, qui font de lui un fils d'Apollon et, comme tel, un devin[9]. Les anecdotes bizarres qui composent sa légende prouvent un manque absolu de pénétration chez un homme qui se désole, par exemple, d'avoir perdu ses deux filles alors qu'elles sont près de lui[10]. La faculté héréditaire sommeille chez lui pour se révéler avec plus d'éclat chez son fils.

Avant d'aborder la biographie de Calchas et des prophètes

1) Hygin. *Fab.*, 14. — 2) Apollod., I, 9, 23. Schol. Apoll. Rhod., I, 139; II, 815. — 3) Orph. *Argon.*, 185. — 4) Val. Flacc. *Argon.*, V, 2. — 5) Herodor. ap. Schol. Apoll. Rhod., II, 843. — 6) Hygin. *ibid.* — 7) Orph. *Argon.*, 721. — 8) Schol. Apoll. Rhod., I, 139. — 9) Tzetz. ad Lycophr., 427. Hygin (*Fab.*, 190) l'appelle *mantis*. — 10) L'histoire de Thestor et de ses filles, Théonoé et Leukippè, est tout un roman, plein de pirates et de reconnaissances inattendues, qui ne saurait passer pour une légende populaire.

du cycle troyen, il nous faut épuiser la liste des devins qui jouent un rôle dans l'expédition des Argonautes. Nous ne citerons que pour mémoire Amphiaraos le Mélampodide, dont le nom fut ajouté après coup, comme tant d'autres, à la liste des héros minyens; le dieu Glaucos, qui apparaît aux navigateurs près du rivage de Mysie, ou le dieu Triton qui sort du lac Tritonis pour leur montrer le chemin. Ces personnages ne tiennent que par un lien artificiel à la légende des Argonautes et ont leur place marquée ailleurs[1]. Il n'en est pas de même de *Phineus*, le vieux roi-prophète de Salmydessos, le portier du Pont-Euxin. Fils d'Agénor[2] ou de Phénix[3] ou même de Poseidon[4], Phineus ne tenait pas de la nature le don de prophétie. La tradition apollinienne a prévalu ici sans conteste. Phineus avait reçu ce privilège d'Apollon[5]. Il en avait abusé, disait-on, soit, d'une manière générale, en révélant aux hommes les secrets de l'avenir, soit, plus spécialement, en guidant et sauvant les fils de Phrixos, contre le gré d'Hélios ou de Poseidon, et il avait été, pour cette raison, privé de la vue[6]. Phineus est donc aveugle, comme Tirésias, comme plus d'un aède mélodieux, comme ceux qui portent en eux la lumière et ne regardent plus au-dehors. Délivré par les Argonautes des Harpyes qui s'ajoutaient, comme un dernier fléau, à ses malheurs domestiques, le vieux prophète enseigne à ses libérateurs le chemin de la Colchide et le moyen d'échapper à l'étreinte des terribles Symplégades, qui devaient rester immobiles après avoir manqué leur dernière proie. Le moyen était bien simple; il

1) Voy., ci-dessous, *Oracles des divinités marines*. — 2) Apoll. Rh., II, 178. 237. Apollod.. I, 9, 21. — 3) Schol. Apoll. Rh., II, 178. — 4) Apollod. *ibid.* Cf. L. Preller, *Phineus fabula* (Ausgew. Aufsätze, p. 6-9). — 5) Apoll. Rh., II, 180. Le témoignage d'Apollonius de Rhodes n'a qu'une valeur relative : on constate seulement qu'il n'est pas contredit par d'autres. — 6) Apollod. *ibid.* Schol. Apoll. Rhod. *ibid.* Oppian. *Cyneg.*, II, 616. Ce n'est pas la seule explication que l'on donne de la cécité de Phineus.

fallait d'abord constater qu'une colombe pouvait passer en volant à tire-d'aile, et la suivre en imprimant au navire, par un vigoureux effort, une vitesse égale.

Il n'y a rien là qui dépasse la portée des connaissances humaines, et un homme bien renseigné valait en pareil cas un prophète. Mais nous avons eu occasion de remarquer que la divination hellénique s'exerce presque aussi souvent sur les réalités actuelles que sur les possibilités futures.

Les devins du cycle troyen se partagent, comme les armées des Achéens et des Troyens, en deux camps rivaux, entre lesquels la légende répartit la même inspiration ou la même science, émanée d'Apollon. Du côté des Grecs, Calchas, fils de Thestor, Hélénos et Cassandra, dans Ilion, prophétisent également par la grâce de ce dieu, dont une paternité furtive a fait l'aïeul de Calchas, et qui est en même temps l'amant de Cassandra et le patron sympathique d'Hélénos. L'épopée hellénique a, du reste, fait cesser, au profit des vainqueurs, cet antagonisme introduit au sein de la divination apollinienne. Hélénos passe à l'ennemi avant la fin du siège et va régner en Épire; Cassandra, toujours dédaignée de ses compatriotes, trouve un amant dans son maître Agamemnon et succombe avec lui à Mykenæ. Ainsi, tous les devins du cycle troyen sont réunis par la victoire des Achéens au sein de la patrie hellénique.

Calchas joue dans l'*Iliade*, où il ne paraît qu'à de rares intervalles, un rôle immense. Il est, en quelque sorte, le moteur de cette vaste ligue dont Agamemnon est le chef nominal. On prétendait même qu'il avait prévu et préparé de longue main l'expédition, car Achille n'avait pas plus de neuf ans lorsque Calchas prédit que Troie ne pourrait être prise sans lui[1]. « Le fils de Thestor, le plus infaillible des augures, sait le présent, le passé, l'avenir; c'est lui qui a conduit

1) Apollod., III, 13, 8.

la flotte jusqu'aux rivages d'Ilion, par la science divinatoire que lui a octroyée Phœbus[1]. » On sait quelle rançon les Grecs avaient payée à Artémis avant de quitter le rivage d'Aulis. Les poètes attribuent tantôt à l'oracle de Pytho et tantôt à Calchas l'arrêt prophétique qui força Agamemnon à sacrifier Iphigénie. Avant le départ de la flotte, Calchas prédit, sur la foi d'un prodige allégorique, la durée du siège projeté. Un serpent, s'élançant d'un autel ensanglanté par les hécatombes, va dévorer, sur la plus haute branche d'un platane, une couvée de huit petits passereaux avec leur mère, et se trouve aussitôt métamorphosé en pierre. « Calchas, aussitôt, interprète le signe divin. Pourquoi, ô Achéens, êtes-vous muets de surprise? Le prévoyant Zeus nous dévoile, par ce grand prodige, une longue entreprise lentement accomplie, dont la gloire sera impérissable. Comme le dragon a dévoré les petits du passereau, — ils étaient huit et la mère qui les a couvés était la neuvième, — nous de même, durant autant d'années, nous combattrons aux champs troyens et dans la dixième, nous prendrons la grande Ilion[2]. » Calchas oublie ici, peut-être à dessein, d'expliquer la pétrification du monstre dont il fait le symbole de l'armée achéenne.

Devant Troie, le prophète, sûr du succès, n'a plus qu'à laisser agir les destins. Il intervient seulement, lorsque la peste décime les Achéens, pour révéler la cause du fléau déchaîné par Apollon. « Le dieu qui lance au loin les traits, dit-il, ne se plaint ni pour des vœux, ni pour des hécatombes, mais à cause de son prêtre Chrysès qu'Atride a méprisé en refusant de lui rendre sa fille contre une rançon équitable; il

1) Hom. *Iliad.*, I, 69 sqq. Stace, suivant la mode de son temps, transforme Calchas, le savant augure, en un prophète enthousiaste (Stat. *Achill.*, I, 522). — 2) Hom. *Iliad.*, II, 300 sqq. Cf. Ovid. *Metam.*, XII, 19 sqq. Eschyle imagine, pour le besoin de son sujet, un prodige analogue expliqué par Calchas, le devin de l'armée (στρατόμαντις) : une hase pleine dévorée par deux aigles, l'un blanc, l'autre noir (Æschyl. *Agam.*, 110-155).

vous envoie ces maux et vous en réserve encore. Il ne détournera pas les atteintes funestes de la contagion, que nous n'ayons renvoyé à son père chéri la jeune fille aux yeux vifs, sans présents, sans rançon, et conduit à Chrysa une hécatombe sacrée : alors, après nous l'être rendu propice, nous fléchirons ce dieu[1]. » Agamemnon s'irrite et se venge sur Achille, qui le force à obéir à l'ordre du prophète. Les héros ont une telle foi dans l'infaillibilité de Calchas, qu'en un jour de déroute, Poseidon, pour les encourager, « emprunte la figure, l'infatigable voix de Calchas[2]. » Toute la mission de Calchas tient dans ce mot : pendant dix ans, il est le conseil et l'aiguillon des Achéens, qui, eux, sont près de se lasser à chaque revers.

Les poètes cycliques et tragiques n'ont pas voulu cependant lui laisser tout l'honneur du succès. Le concours d'Achille, qu'il avait déclaré indispensable à la prise de Troie, se trouva insuffisant, et ce fut Hélénos qui indiqua aux Achéens les destructeurs-nés d'Ilion, Néoptolémos et Philoctète[3].

Après la chute de Troie commence pour Calchas, comme pour les autres héros, une vie d'aventures qui fournit aux compilateurs de légendes locales une occasion commode de le faire voyager et mourir en divers lieux. Nous reviendrons ailleurs sur le tombeau et l'oracle qu'il avait en Daunie[4]. La tradition la plus ordinaire place sa fin aux alentours d'un oracle, soit à Klaros[5], soit à Mallos[6], soit même à Grynion[7], et assigne à sa mort une cause que lui-même connaissait à l'avance, le désespoir d'être vaincu dans son

1) Hom. *Iliad.*, I, 93 sqq. — 2) Hom. *Iliad.*, XIII, 45. — 3) Cf. Sophocl. *Philoct.*, 606. 1338. Pind. *Pyth.*, I, 52. — 4) Vol. III, *Oracles héroïques*. — 5) Strab., XIV, 1, 27. Tzetz. ad Lycophr., 427. 980. Conon, *Narrat.* 6. — 6) Sophocl. ap. Strab. *ibid.* — 7) En faisant mourir Calchas à Grynion, sur la côte en face de Lesbos, on accourcissait ses pérégrinations que d'autres prolongeaient, au contraire, jusqu'en Syrie et en Phénicie. On disait à Grynion que Calchas était mort d'un fou rire, en riant d'un autre augure. (Serv. Ecl., VI, 72.) A ce trait ironique, on reconnaît la date récente de la légende.

art par un plus habile. Ce vainqueur, dont le triomphe devait lui coûter la vie, se trouva être Mopsos, le fils de Manto. Les questions posées dans ce concours prophétique sont des plus ridicules et sembleraient même étrangères à la mantique si on ne se rappelait que cette science s'applique aussi souvent au présent ou au passé qu'à l'avenir. Calchas, avisant un figuier sauvage, demanda à Mopsos combien il y avait de figues sur l'arbre. Celui-ci répondit : « dix mille, plus un médimme, et une figue de surcroît. » La réponse ayant été vérifiée et reconnue exacte, Calchas mourut de chagrin et sur l'heure. Tel était le récit du grave Hésiode dans la *Mélampodie*. Le non moins grave Phérécyde prétendait qu'il s'agissait de la portée d'une truie. On combina les deux versions pour rendre l'anecdote plus piquante. Mopsos, ayant donc résolu le problème posé par Calchas, demanda à son rival combien de petits portait une truie qu'il indiqua, et quand elle les mettrait bas. Calchas se trouva court, et Mopsos, pour ajouter à son humiliation, donna lui-même la solution en disant que la truie mettrait bas, le lendemain, trois petits, dont un mâle. L'événement confirma le pronostic, et Calchas, comprenant que son heure était venue, se laissa mourir de chagrin ou se tua[1]. Suivant une autre version, les deux rivaux firent au roi des Lyciens Amphimachos, qui partait en guerre, des prédictions contradictoires. Amphimachos ayant été battu, Calchas, qui lui avait promis la victoire, se donna la mort[2]. La conclusion de ces contes puérils est au moins digne du Calchas homérique; le prophète « infaillible » ne veut pas survivre à son infaillibilité.

1) TZETZ. ad Lycophr., 427. 980. HESIOD. PHERECYD. ap. STRAB., XIV, 1, 27. On racontait bien qu'Homère était mort de chagrin pour n'avoir pu résoudre une énigme analogue, et Héraclite se servait de l'anecdote comme d'un argument philosophique pour démontrer la faiblesse de l'intelligence humaine. (HIPPOL. *Ref. haer.*, IX, 1, 9.) Voy., sur la mode des devinettes (αἰνίγματα — γρῖφοι) dans le premier âge de la civilisation hellénique, TH. BERGK, *Griech. Literaturgeschichte*, I, p. 354-357. — 2) CONON, *Narr.* 6.

La tradition courante ne paraît pas avoir donné de postérité à Calchas. Cependant on finit par lui en créer une. Tantôt il s'agit d'une sibylle *Lampousa*, qui, installée à Klaros, aurait en quelque sorte continué la rivalité de son père Calchas avec Mopsos, en devenant la rivale de Manto[1]; tantôt, d'un fils de Calchas, *Chalkédon*, qui serait devenu l'éponyme de la ville de ce nom, et probablement le fondateur d'un oracle apollinien[2]. L'existence de « devins achéens (Ἀχαιομάντεις)[3], » à Cypre, devait sans doute s'expliquer aussi par quelque filiation légendaire à l'origine de laquelle se trouvait le grand prophète achéen, Calchas.

Le prophète de race dardanienne que les Troyens purent, pendant un certain temps, opposer à Calchas, *Hélénos*, fils de Priam, tenait sa prescience d'Apollon Thymbréen, qui la lui avait octroyée en même temps qu'à sa sœur jumelle, Cassandra. On racontait que les deux enfants, oubliés un soir dans le temple du dieu, s'étaient réveillés le lendemain entourés de serpents qui leur léchèrent les oreilles et les mirent ainsi en état de comprendre le langage des oiseaux ou même de toute la nature vivante[4]. C'est l'histoire de Mélampus combinée avec la méthode d'incubation pratiquée dans les temples, notamment dans ceux d'Asklêpios, où l'apparition des serpents symboliques passait pour un fait ordinaire.

Apollon a donc accordé à Hélénos, qui se trouve parfois classé parmi ses mignons[5], un privilège dont il ne jugea pas à propos de faire part à son cher fils Troïlos, le plus beau des enfants d'Hécube. C'est là une anomalie dont la responsabilité retombe sur les mythographes à qui il a plu de substituer Apollon à Priam dans la généalogie de Troïlos. Dans l'*Iliade*, le « prince Hélénos » combat parmi les plus vail-

1) Suidas, s. v. Σίβυλλα. — 2) Hesych. Mil. *Fragm.*, 21. Voy., vol. III, *Oracles d'Apollon*. — 3) Hesych. s. v. — 4) Tzetzes ad Lycophr., *Argum.* Cf. Virg. *Æn.*, III, 361. Schol. Euripid. *Hecub.*, 87. — 5) Ptolem. Hephæst., 6.

lants. De son grand glaive de Thrace, il fend le casque et le crâne de Deipyros et s'attaque à Ménélas lui-même[1]. De temps à autre, cependant, on voit apparaître en lui le devin, l'égal de Calchas, et, comme lui, « le plus habile des augures[2]. » Lorsqu'il engage Hector à retourner à Troie pour ordonner des prières à Athêna, Hector obéit[3]; c'est encore sur la foi de son frère que le héros va seul jeter à l'armée achéenne ce défi qui fait trembler les plus braves[4]. Hélénos, avec une pénétration surnaturelle, avait « compris en son âme » les projets que formaient ensemble, au même instant, Apollon et Athêna, décidés à suspendre les hostilités générales et à occuper, par le spectacle d'un combat singulier, les loisirs des deux armées.

La biographie d'Hélénos fut continuée par les poètes cycliques et les tragiques. Elle nous conduit, à travers bien des incohérences, jusqu'en Épire. Hélénos, si loyal et si vaillant dans l'*Iliade*, sépare sa cause de celle des Troyens, parce qu'il est indigné de voir un héros comme Achille succomber sous les coups d'un lâche tel que Pâris[5], ou encore parce que, après la mort de Pâris, Hélène lui préfère Déiphobos[6].

Il se rend alors au camp des Achéens ou se retire sur le mont Ida, et tombe aux mains des Grecs, renseignés par Calchas[7]; ou encore, il se réfugie à Chrysé, dans le temple d'Apollon. De toutes manières, Hélénos est enrôlé au service des ennemis de sa patrie et travaille à la perdre. C'est lui qui fait tomber tous les obstacles opposés par la destinée à l'opiniâtreté des assiégeants, en faisait venir successivement d'Europe les ossements de Pélops, Néoptolème, fils d'Achille,

1) Hom. *Iliad.*, XIII, 576 sqq. — 2) Hom. *Iliad* , VI, 76. Cf. Sophocl. *Philoct.*, 1338. Ἕλενος ἀριστόμαντις. — 3) Hom. *ibid.* — 4) Hom. *Iliad.*, VII, 44 sqq. — 5) Sophocl. *Philoct.*, 603 sqq., 1338. Dictys, IV, 18. — 6) Conon, *Narr.* 34. Tzetzes ad Ly·· phr., 911. — 7) Conon, *ibid.*

puis Philoctète; en conseillant le rapt du palladium et en suggérant le stratagème du cheval de bois[1].

Lorsque Troie a été livrée au pillage, Hélénos accompagne Néoptolème, qui, sur son conseil[2], renonce à la Thessalie et s'établit en Épire. Néoptolème ayant été tué à Delphes par Oreste, Hélénos lui succède comme régent d'Épire et comme époux d'Andromaque. C'est à ce moment de son existence que Virgile le fait rencontrer avec Énée[3]. Il n'y a, dans cette entrevue tout affectueuse, ni récriminations ni reproches. Hélénos a fait de sa capitale une nouvelle Troie, où revit le souvenir de l'ancienne, et, de son côté, Énée, qui lui-même, à la fin du siège, avait protesté par son inaction, comme Hélénos par sa désertion, contre l'impiété de Pâris, n'est point en goût d'allusions fâcheuses. Il se contente plus tard de dire qu'en entendant parler de villes grecques gouvernées par Hélénos, il avait trouvé la chose « incroyable[4]. » Hélénos renseigne Énée sur les vicissitudes qui l'attendent encore en mettant expressément ses révélations sous la garantie d'Apollon[5].

Hélénos disparaît ensuite de l'histoire mythologique[6]. On faisait de lui le fondateur de Buthrotos, en Épire, et l'on racontait que l'emplacement de la cité lui avait été indiqué par un prodige. Comme Hélénos, abordant à la côte, offrait aux dieux un sacrifice d'action de grâces (ἀποβατήρια), la victime, un bœuf, s'enfuit après avoir reçu le coup mortel, traversa à la nage une baie voisine et alla mourir sur le rivage,

1) CONON, *ibid.* TZETZES, *ibid.* — 2) ἐκ τῶν Ἑλένου χρησμῶν. PAUSAN., I, 11, 1. — 3) VIRGIL. *Æn.*, III, 294. — 4) VIRG. *ibid.* — 5) VIRG *ibid.*, 433. Cf 359. 371. — 6) On ne sait si c'est bien à lui qu'on entendait attribuer un manuel de chiromancie cité par Nonnos et Suidas. (Cf. vol. I[er], p. 267, et LOBECK, *Aglaoph.*, p. 260.) La prétention eût été ridicule, mais les fabricants d'apocryphes ne reculaient pas devant de pareils scrupules. Mopsus, Epiménide, etc., ont été des prête-noms commodes, et la bibliographie astrologique est particulièrement riche en ouvrages de ce genre.

à l'endroit où Hélénos, comprenant l'avertissement céleste (σύμβολον — κληδών), bâtit la ville « du bœuf blessé (βουτρωτός). » La présence d'Hélénos en Épire est suffisamment attestée d'ailleurs pour que nous laissions ce conte étymologique à son auteur, Teucros de Cyzique[1].

Il ne paraît pas que la tradition, en donnant à Hélénos un fils issu de son union avec Andromaque, Kestrinos[2], ait songé à rendre la faculté prophétique héréditaire dans sa famille. Chez lui, comme chez sa sœur Cassandra, la prescience est un don qu'Apollon prétend limiter à la personne même de son obligé. Encore apprend-on que le dieu eût retiré cette faveur à Cassandra, s'il avait été le maître d'annuler complètement ses bienfaits.

Cassandra, élevée à la dignité de prophétesse par Apollon Thymbréen, avait en effet opposé aux désirs amoureux du dieu une résistance que celui-ci prit pour de l'ingratitude et résolut de punir[3]. C'était là, chez le brillant fils de Zeus, un sentiment bien peu chevaleresque, et les mythographes ont senti le besoin d'excuser Apollon en disant qu'il avait enseigné la mantique à Cassandra contre une promesse formelle que celle-ci, ensuite, ne voulut plus tenir. Quoi qu'il en soit, Apollon se vengea en ôtant à Cassandra non pas le pouvoir de prophétiser, mais celui de persuader. Il se servit d'un moyen que nous avons vu déjà employer, avec un succès plus complet encore, par Polyidos; il lui cracha dans la bouche. Depuis lors, Cassandra, en annonçant les malheurs de Troie, ne réussit qu'à passer pour folle et à se faire enfermer par son père[4].

La vengeance d'Apollon pesa sur toute la destinée de la

1) Etym. M., p. 210, 22. Steph. Byz. s. v. βουτρωτός. — 2) Pausan., I, 11, 1; II, 23, 6. Kestrinos est simplement l'éponyme idéal de la ville épirote de Kestrina. — 3) Æschyl. *Agam.*, 1202-1212. Apollod., III, 12, 5. Hygin. *Fab.*, 93. Tzetzes ad Lycophr. *Argum.* — 4) Tzetzes, *ibid.*

malheureuse Cassandra. Arrachée du temple d'Athênè et peut-être violée sous les yeux de la déesse par le sacrilège Ajax, fils d'Oïlée, elle échut ensuite en partage à Agamemnon dont l'amour ne fit que lui préparer une mort affreuse. Eschyle nous la montre à Mykenæ, en ce jour fatal qui, pour Agamemnon et pour elle, doit être le dernier. Plus infortunée que son maître, elle prévoit sa destinée. Ivre d'horreur et aspirant l'odeur du carnage, elle se sent poussée par la colère implacable d'Apollon vers le billot de cuisine où elle va être égorgée « comme une génisse. » Enfin, son cadavre repose à côté de celui d'Agamemnon. « Les voilà, s'écrie Clytemnestre, lui et cette esclave, devineresse de prodiges et prophétesse inspirée, son amante, la compagne fidèle de sa couche, celle qui a traversé les mers avec lui ! Qu'ils ont bien leur récompense ! Lui, vous savez son destin ; elle, comme le cygne, elle a chanté le plaintif chant de sa mort ; amante de cet homme, elle a péri[1]. »

La Grèce rendit un culte héroïque à la mémoire de la prophétesse troyenne. Mykenæ et Amyklæ se disputaient l'honneur de posséder son tombeau[2] que l'on plaçait aussi en Daunie, à Salépia[3], et elle eut, à Leuctra en Laconie[4], un temple où on la vénérait sous le nom sympathique d'Alexandra, la déesse du Bon-Secours.

Cassandra, qui aurait voulu rester vierge, n'eut pas de postérité, ou du moins de postérité prophétique. Les mythographes indiscrets qui lui donnent des enfants issus d'Agamemnon[5] n'étendent pas à ses descendants le privilège auquel elle avait dû plus de la moitié de ses malheurs. Toute cette légende de Cassandre prophétesse est postérieure aux poèmes homériques. Cassandre n'est dans l'*Iliade*[6] que « la plus belle

1) Æschyl. *Agam.*, 1440-1446. — 2) Pausan., II, 16, 6. — 3) Lycophr. *Alex.* 1128.— 4) Pausan., III, 26, 5.— 5) Pausan., II, 16, 6.— 6) Hom. *Iliad.*, XIII, 366; XXIV, 699. Schol. Venet. *Ibid.*

des filles de Priam, » « semblable à la blonde Aphrodite. » Sa mort tragique est racontée dans l'*Odyssée* par l'ombre d'Agamemnon[1], sans la moindre allusion à cette prescience dont Eschyle a tiré si heureusement parti. Le don de prophétie paraît avoir été attribué à Cassandre par un des plus anciens poètes cycliques, l'auteur des *Kypria*, qui fournit aux poètes postérieurs une abondante moisson de légendes. Préoccupé, comme il l'était, de montrer dans la guerre de Troie l'accomplissement des desseins de Zeus, qui voulait décimer la race humaine pour l'affaiblir et la punir[2], il a pu choisir Cassandre pour représenter, au milieu du tumulte des combats, la pensée divine, à la fois révélée et cachée à tous ces guerriers dont elle conduit le bras.

Nous ne savons si l'auteur des *Kypria* avait fait de Cassandre une prophétesse inspirée et non plus une devineresse habile à interpréter les présages. Le fait est vraisemblable pour deux raisons : d'abord, parce que les menaces dont Cassandre fatigue les oreilles des Troyens dénoncent un plan providentiel trop vaste pour être indiqué par quelques présages isolés; et ensuite, parce que la faible intelligence d'une femme ne pouvait guère être autre chose que l'instrument passif de la révélation. Le poète cyclique a dû transporter à cette Cassandre, délaissée et désespérée, les visions extatiques des pythies d'Apollon, et contribuer ainsi, pour sa part, à créer le type depuis lors populaire de la Sibylle, esclave résignée ou révoltée d'Apollon. En l'absence de témoignages plus précis[3], il nous a fallu renoncer à profiter de ces

1) Hom. *Odyss.*, XI, 422. — 2) Voy., sur les Κύπρια de Stasinos ou d'Hégésinos (Hegesias), G. Bernhardy, *Grundriss der griech. Litteratur*, II³, p. 254-257. G. Kinkel, *Epicor. graec. fragm.* I, p. 15-31. — 3) Nous avons des textes qui représentent la tradition postérieure toute faite et déjà banale. (*Priamus*) *nonne et Helenum filium et Cassandram filiam divinantes habebat, alterum auguriis, alteram mentis incitatione et permotione divina?* (Cic. *Divin.*, I, 40.) Lycophron appelle Cassandra πρόμαντις, et le scoliaste insiste : οὐκ ἔστι μάντις, ἀλλὰ μαινομένη μάτην λαλεῖ. (Tzetz. ad Lycophr. 1455.)

inductions pour éclaircir les origines de la divination chresmologique[1]; mais nous y reviendrons lorsque le moment sera venu d'étudier de plus près le type sibyllin[2].

En rentrant dans le monde des héros d'Homère, on rencontre l'oniroscope *Eurydamas*, lequel n'est cité qu'une fois, et en passant, dans l'*Iliade*. Il appartient sans doute à quelque tribu alliée des Troyens sous la bannière desquels combattaient ses deux fils, Abas et Polyidos. « En les laissant partir, le vieillard ne consulta pas les songes, mais le puissant Diomède les immola[3]. »

Mérops, de Percote, le roi de Rhyndacos, fut plus prudent qu'Eurydamas, mais non pas plus heureux. « Il connaissait entre tous l'art de la mantique (μαντοσύνας) et ne laissa pas aller ses fils, Adrastos et Amphios, à la guerre dévorante; mais ceux-ci ne lui obéirent pas, car les génies du noir trépas les poussaient[4]. » Les deux jeunes imprudents succombèrent sous les coups de Diomède.

Heureusement, l'art de Mérops ne fut pas perdu. Les mythographes postérieurs, en malmenant un peu la chronologie, lui trouvèrent un disciple dans la personne de son petit-fils *Æsacos*, fils de Priam et d'Arisbe. Cet Æsacos avait prédit la guerre de Troie en expliquant le songe d'Hécube qui, grosse de Pâris, s'était vue mettant au monde un brandon incendiaire. La mort de l'enfant avait été résolue; mais on s'en remit à la méthode peu sûre de l'exposition sur le mont Ida[5].

Œnone, fille du fleuve Kebren et femme de Pâris, savait également interpréter les songes, mais la tradition capricieuse, au lieu de la rattacher à l'école d'Æsacos et de Mé-

1) Voy., vol. Ier, livre II, ch. III. — 2) Voy., ci-dessous, *les Sibylles*. — 3) Hom. *Iliad.*, V, 150. Ne pas confondre ces deux héros avec les Mélampodides homonymes. — 4) Hom. *Iliad.*, II, 831; XI, 329. — 5) Apollod., III, 12, 5. Lycophron. *Alex.*, 224. Tzetzes. *Ibid.* Dans Euripide, Hécube passe elle-même pour experte en oniromancie. (*Hec.*, 580.)

rops, lui fait enseigner directement l'onirocritique par la déesse titanique Rhea [1].

Les devins homériques ne tirent guère profit de leur art. « L'augure (οἰωνιστής) *Ennomos*, chef mysien, ne détourna pas par ses présages le noir trépas, mais il fut dompté par les mains du rapide Achille [2]. »

Télémos, fils d'Eurymès, ne figure que par occasion dans le cycle troyen. Ce n'était ni un Hellène, ni même un homme ordinaire, mais un Cyclope. Ce Télémos, que la mythographie savante distingue d'un autre Télémos, fils de Proteus [3], était bien antérieur à Polyphème qui se souvient de l'avoir connu jadis et d'avoir été renseigné par lui sur l'avenir. « Jadis vécut parmi nous, s'écrie le Cyclope, un noble et grand devin, Télémos, fils d'Eurymès, qui excellait dans la science divinatoire et qui vieillit en disant l'avenir aux Cyclopes. Il me prédit tout ce qui m'adviendrait par la suite et que je serais privé de la vue par les mains d'Ulysse [4]. »

A Ithaque, on recontre le devin *Halithersès*, « le seul de sa génération qui excelle à discerner les auspices et à révéler la destinée [5]. » Il parle avec autorité aux prétendants, leur rappelle ses prédictions antérieures, et les menace d'un châtiment prochain, ce qui donne au prétendant Eurymachos l'occasion d'afficher un scepticisme intéressé : « Bien des oiseaux, s'écrie-t-il, volent sous les rayons du soleil, mais ils ne portent pas tous présage [6] ! » Le poète n'entend pas évidemment partager la responsabilité de cette boutade, car la fin tragique d'Eurymachos démontre trop bien l'infaillibilité de l'art ainsi méconnu.

1) Apollod., III, 12, 6. Clem. Alex. *Strom.*, I, § 134. Voy., vol. Ier, p. 293. Parthénius se la représente comme une prophétesse « possédée de quelqu'un des dieux. » (Parthen. *Narr. amat.*, 4.) — 2) Hom. *Iliad.*, II, 858 ; XVII, 218. 3) Hygin. *Fab.*, 128. — 4) Hom. *Odyss.*, IX, 509. Cf. Theocr. *Idyll.*, VI, 23. Ovid. *Met.*, XIII, 771. Clem. Alex. *Strom.*, I, § 134. — 5) Hom. *Odyss.*, II, 158 sqq. — 6) Hom. *Odyss.*, II, 181. Voy., vol. Ier, p. 274.

Tous les autres devins cités par les traditions du cycle troyen sont ou des comparses obscurs créés par les compilateurs de légendes ou des héros homériques transformés après coup en révélateurs plus ou moins « inspirés. » On peut classer parmi les premiers le prophète lesbien *Prylis*, fils de Kadmos-Hermès, un traître qui travaille à perdre ses alliés les Troyens en enseignant à Palamède l'idée du fameux cheval de bois [1], où *Télégonos*, fils d'Ulysse et de Circé, soi-disant inventeur de l'ornéoscopie [2]. Le sage fils de Pantheus, *Polydamas*, interprète, dans l'*Iliade*, le prodige qui étonne les Troyens prêts à escalader les retranchements du camp achéen ; mais il avoue lui-même que ses conjectures sont fondées sur des analogies évidentes qu'on peut apercevoir sans être du métier : « Ainsi jugerait, dit-il, un devin qui saurait en son âme le sens des signes, et les peuples lui obéiraient [3]. » Il compta plus tard, sur la foi de ce souvenir, parmi les ornithoscopes [4]. *Pantheus* lui-même fut transformé en exégète chargé d'expliquer aux Troyens une réponse qu'Apollon leur avait envoyée de Delphes [5]. *Laocoon*, pour avoir soupçonné que le cheval de bois pouvait être une machine de guerre, fut de même enrôlé parmi les prophètes troyens [6]. La légende d'Énée, retouchée par les Romains ou par leurs flatteurs, ne manque pas de placer dans le lointain de l'âge héroïque un prophète chargé d'annoncer les futures destinées des Énéades. Elle choisit pour cet office le vieil *Anchise*, « que Vénus, la plus belle des déesses, instruisit à révéler les destins, de manière qu'il eut dans la poitrine le don de divination [7]. »

1) PLUTARCH. *Prov. Alex.*, 42. TZETZES ad Lycophr., 219. — 2) SUIDAS. s. v. Τηλέγονος. Voy., vol. Ier, p. 132. Télégonos a, comme tout à l'heure Télémos, un homonyme, fils de Proteus (APOLLOD., II, 5, 10. NONNUS, *Narr. ad Greg. invect.*, I, 2), ou même roi d'Égypte (APOLLOD., II, 1, 3), ce qui indique la provenance exotique de ces légendes. — 3) HOM. *Iliad.*, XII, 228. — 4) ÆLIAN. *H. Anim.*, VIII, 5.—5) SERV. *Æn.*, II, 318. EUSTATH., *Iliad.*, XII, 228.—6) CLEM. ALEX. *Strom. Ibid.* — 7) ENNIUS, *Fragm.* ed. Jo. VAHLEN, p. 7. On sait le parti qu'a tiré de cette idée l'auteur de l'*Énéide*.

En écartant ces personnages accessoires pour ne considérer que les devins connus d'Homère, on s'aperçoit que, dans le monde héroïque tel qu'il nous est représenté par l'épopée, la divination a déjà perdu quelque chose de son prestige d'autrefois. Là, comme partout, la légende a placé l'âge d'or dans les perspectives du passé et elle croit à une décadence progressive. Si grands que soient Calchas et Hélénos, ils n'atteignent pas à la gloire d'un Tirésias ou d'un Amphiaraos. Ils sont plus près des hommes et plus loin des dieux. Leur science a des allures plus familières; elle se laisse discuter[1] : elle est même assez banale pour que les profanes ne s'y croient pas étrangers, et l'on sent venir le moment où la divination, laissant aux devins de condition inférieure des méthodes surannées, aura besoin de se refaire une seconde jeunesse avec des rites plus mystérieux.

1) Au début de l'*Iliade* (I, 108), Agamemnon insulte Calchas, qui n'aurait pas osé parler sans être assuré de la protection d'Achille, et lui dit crûment : « Tu n'as jamais rien dit ni rien fait qui vaille. »

---

§ 2. — DEVINS MYTHIQUES.

Caractère artificiel et abstrait des devins mythiques. — Parnassos et Delphos à Delphes. — Kinyras, Tamiras et Phrasios. — Crios, Carnos, Hecatos, Pythæys, Apis dans le Péloponnèse. — Galeos en Sicile et Telmissos en Carie. — Légende d'Iamos, ancètre éponyme des Iamides.

Nous n'avons donné place jusqu'ici, parmi les devins de l'âge héroïque, qu'aux personnages dotés par l'épopée nationale d'une sorte de réalité concrète universellement reconnue. Il nous reste maintenant à dénombrer les prophètes dont les noms plus obscurs ont servi aux mythographes pour confectionner ou expliquer des légendes locales, en leur permettant de placer à l'origine d'un culte ou au berceau d'une famille l'éponyme exigé par leur méthode. De ces êtres allégoriques, dont la plupart ne sont que des étymologies personnifiées, quelques-uns à peine restent indépendants de la religion apollinienne : les autres sont tous enrôlés au service d'Apollon.

Par une anomalie que nous chercherons à expliquer en parlant des origines de l'oracle pythique, les prophètes qui se trouvent en-dehors de la divination apollinienne sont précisément les éponymes du Parnasse et de Delphes, *Parnassos* et *Delphos*, l'un et l'autre fils de Poseïdon. Le souvenir obstiné d'un culte posidonien, installé à Delphes avant celui d'Apollon, et dont *Pyrcaon* [1] avait été le premier prêtre, se révèle par la création de ces représentants de la divination inductive. On disait qu'avant le déluge de Deucalion, Parnassos avait fondé, sur la montagne de ce nom, une ville disparue et qu'il avait été l'inventeur de l'ornithoscopie,

1) Pyrcaon ou Pyrcon (Paus., X, 5, 3) est visiblement le symbole de l'*empyromancie*. Voy., vol. Ier, p. 180.

du moins de celle qui interprète le *vol* des oiseaux[1]. La cité, submergée par le déluge, fut rebâtie sous le nom de Lycoreia, au sommet de la montagne qui dominait les eaux, et Lycoreia fut ensuite abandonnée pour Delphes, construite à mi-côte par Delphos. Ce dernier œkiste passait pour avoir inventé la splanchnoscopie ou extispicine[2]. L'éponyme de Delphes ne put toutefois échapper complètement à la puissance d'assimilation des légendes apolliniennes. Tandis que certains mythographes lui conservent jusqu'au bout sa filiation posidonienne[3], d'autres le tiennent pour un fils d'Apollon[4]. Ainsi fut entamée et affaiblie une tradition qui se fondait visiblement sur des réminiscences d'une époque antérieure à l'hégémonie de la divination apollinienne.

Pour trouver d'autres initiateurs également indépendants vis-à-vis d'Apollon, il faudrait les aller chercher en-dehors de la patrie hellénique, sur le sol à demi sémitique de Cypre et de la Cilicie. Encore l'influence apollinienne y avait-elle conquis la famille sacerdotale des Kinyrades qui desservait l'oracle de Paphos. Leur ancêtre éponyme, *Kinyras*, fils de Sandacos, premier prêtre d'Aphrodite et premier roi de Cypre, passait pour avoir été « passionnément aimé d'Apollon aux cheveux d'or[5]. » Une tradition, distincte de celles sur lesquelles se fondaient les privilèges des Kinyrades, voulait que l'art de l'extispicine eût été apporté à Paphos par un devin cilicien, *Tamiras*, ancêtre d'une seconde famille sacerdotale subordonnée à la première[6]. La renommée des devins cypriotes, pendant la période historique, était assez grande pour que les légendes grecques et égyptiennes leur fissent

1) PAUSAN., X, 6, 1. STEPH. BYZ. s. v. Παρνασσός. Voy., vol. Ier, p. 131. — 2) PLIN., VII, 56, 203. Voy., vol. Ier, p. 169. — 3) SCHOL. LYCOPHR., 208. — 4) HYGIN. *Fab.*, 161. PAUSAN., X, 6, 3. — 5) PINDAR. *Pyth.*, II, 15. Voy., vol. II, *Oracles d'Aphrodite*. Kinyras est mis au nombre des prophètes, avec le Crétois Kométas, par Clément d'Alexandrie. (*Strom.*, I, § 132.) — 6) TACIT. *Hist.*, II, 3. HESYCH. s. v. Τάμιρας. Voy., vol. Ier, p. 170.

une place dans les mythes du passé. On racontait que le roi d'Égypte, Busiris, en un temps où la sécheresse désolait l'Égypte, avait fait venir de Cypre le devin *Phrasios*, lequel avait ordonné des sacrifices humains et avait été immolé le premier[1]. A ces devins indigènes, de race mêlée, s'opposaient probablement ces 'Αχαιομάντεις[2] sur le compte desquels nous sommes fort mal renseignés et parmi lesquels nous rangerons, sans autre preuve que la vraisemblance, le chresmologue Euclos de Cypre[3].

Les devins mythiques conquis ou créés par la religion apollinienne sont répartis dans les diverses régions où ils sont censés avoir introduit le culte d'Apollon. On supposait ainsi, en Laconie, des prophètes qui, avant l'arrivée des Doriens, serviteurs du dieu de Pytho, auraient fondé les cultes archaïques dans lesquels le bélier symbolisait Apollon armé de l'arc ou de la lyre de corne[4], Crios et Carnos. C'est dans la maison de *Crios*, fils de Théoclès, que s'installa, avant le retour des Héraclides et l'invasion dorienne, le culte de cet Apollon indigène, appelé « Carneios Oikêtas (domestique) » et distinct d'Apollon Carnéios[5]. Ce dernier n'avait commencé à être honoré que par les Doriens. Il devait, disait-on, son surnom au prophète acarnanien *Carnos*, tué par le Dorien Hippotès et vengé par le dieu[6]. Plus tard, enfin, le prophète dorien *Hécatos* représente la tradition delphique à Sparte, comme *Pythæys* en Argolide[7]. Pythæys passait pour avoir fondé à Argos le

1) Apollod., II, 5, 11. — 2) Hesych. s. v. Voy., ci-dessus, p. 45. — 3) Voy., ci-dessous, ch. II, *Chresmologues*. — 4) Cf. E. Gerhard, *Griech. Mythol.*, §§ 300, 323. — 5) Pausan., III, 13, 3. — 6) Pausan. *Ibid.* Schol. Theocr., V, 83. Carnos se distingue si peu d'Apollon Carneios qu'il passait aussi pour avoir été « le fantôme d'Apollon. » (Conon. *Narr*, 26.) Il était seulement un peu plus difficile de comprendre qu'Hippotès ait pu tuer un devin de cette espèce. — 7) O. Müller, *Die Dorier*, I², p. 249. E. Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 323. Hécatos pourrait bien être identique avec le devin Hécas dont parle Pausanias (IV, 16, 1) et qui vint à Sparte avec les fils de l'Héraclide Aristodemos. Hécas laissa des descendants : on en rencontre un du même nom parmi les devins de l'âge historique. Voy., ci-dessous, p. 64.

temple-oracle d'Apollon Deiradiotes[1] et à Hermione le culte d'Apollon Pythæys[2].

La religion apollinienne, remontant dans son histoire rétrospective jusqu'au-delà de l'époque pélasgique, s'emparait même du premier éponyme de la région qui fut plus tard le Péloponnèse, *Apis*, fils de Phoroneus. « Depuis longtemps, dit le Pélasgos d'Eschyle[3], cette contrée a reçu, en l'honneur d'un médecin, le nom de terre d'Apis. Car Apis, un fils d'Apollon, un médecin prophète, vint des bords de Naupactos en ces lieux; et il purgea le pays de ces monstres destructeurs qu'avait produits la terre souillée par d'antiques meurtres : bêtes dévorantes, serpents furieux, ennemis éternellement acharnés des mortels. Apis, par ses remèdes, guérit les morsures, extermina les monstres, et mérita la reconnaissance des Argiens. Pour prix de ces bienfaits, dans nos prières nous répétons encore le nom d'Apis. » Cette légende, distincte de trois ou quatre autres[4] qui couraient sur l'éponyme d'Apis, porte la trace manifeste des retouches qu'a fait subir aux traditions courantes le sacerdoce d'Apollon.

Les archives des familles prophétiques accueillirent avec complaisance les éponymes de race apollinienne. Ainsi les Galéotes de Sicile prétendaient descendre de *Galéos* ou Galeotès, fils d'Apollon et d'une Hyperboréenne[5]. Peut-être était-ce ce héros lui-même qu'une tradition spéciale faisait figurer à la place ou à côté de Polyidos dans la dramatique histoire de Glaucos, fils de Minos[6]. Le frère de Galéos, *Telmis-*

1) PAUSAN., II, 24, 1-6. — 2) PAUSAN., II, 35, 2. — 3) ÆSCHYL. *Suppl.*, 260 sqq. — 4) Apis, fils de Phoroneus et de Teledikè, tyran violent et cruel, tué par Thelxion et Telchin (APOLLOD., II, 1, 1), ou par Ætolos. (APOLLOD., I, 7, 6.) Sa mort est vengée par le « tout-voyant » Argos, le second éponyme du Péloponnèse. (APOLLOD., II, 1, 2.) Les étymologistes ne manquèrent pas d'identifier Apis avec Sarapis. (APOLLOD., II, 1, 1.) On finit, pour mettre tout le monde d'accord, par distinguer quatre Apis différents, fils, l'un de Phoroneus, l'autre de Telchin, le troisième d'Iason, et le quatrième d'Apollon. — 5) HESYCH.-STEPH. BYZ. s. v. Γαλεῶται. Voy., vol. Ier, p. 147. — 6) SUIDAS. s v. Ἀκέσματα.

sos, fils, comme lui, d'Apollon et de Thémisto, aurait été le père des célèbres devins de Telmissos en Carie. La légende racontait que les deux frères avaient reçu de l'oracle de Dodone l'ordre de se diriger en sens contraire, et qu'ainsi Galéos arriva à Hybla, où il éleva un sanctuaire à Apollon, et Telmissos sur la côte d'Asie-Mineure, où il devint l'éponyme d'une cité toute vouée à la divination[1].

Nous rencontrerons plus loin, en parlant des exégètes et des fondateurs d'oracles, les éponymes des oracles apolliniens de Béotie et d'Asie-Mineure, Isménos, Ténéros, Branchos, Klaros, et les familles issues de ces ancêtres hypothétiques. De même, à Delphes, les initiateurs légendaires fabriqués avec des étymologies : Python, Daphné, Phémonoé, Corétas, Castalios. De peur de confondre les représentants de la méthode inductive avec les prophètes inspirés, nous n'accepterons ici que l'ancêtre des Iamides d'Olympie, *Iamos*, fils d'Apollon, dont Pindare a raconté la naissance et la vocation prophétique. Née des secrètes amours de Pitana et de Poseidon, Evadnè, « la jeune fille aux boucles violettes, » eut le sort de sa mère ; elle fut séduite par Apollon, à la grande colère de son père nourricier, le roi Æpytos, qui alla à Pytho pour consulter l'oracle « touchant cette intolérable peine. Elle, cependant, ayant déposé sa ceinture de pourpre et son vase

1) Herod., I, 78. Voy., vol. Ier, p. 292. Il y a controverse sur la position géographique et la nationalité de cette ville vouée aux pratiques divinatoires. Il faut d'abord écarter Telmessos ou plutôt Termessos de Pisidie, qui n'est pas en cause. Le débat est entre la Carie et la Lycie. Cicéron dit : *Telmessus in Caria est, qua in urbe excellit haruspicum disciplina* (Cic. *Divin.* I, 48. Cf. Clem. Alex. *Strom.* I, § 134), et Polémon le Périégète (ap. Suid.-Etym. M. s. v.) fixe l'emplacement de la ville à 60 stades d'Halicarnasse. Il s'agit de savoir si cette Telmesse doit être distinguée de Telmessos, qui se trouve en Lycie et bien plus loin d'Halicarnasse, mais qui est seule connue des historiens et de la plupart des géographes. La solution du problème importe peu au sujet traité ici et n'ajouterait rien à l'exactitude des mentions déjà faites (vol. I, p. 170, 292). On trouve aussi pour le nom de la ville diverses orthographes : Τελμησσός, Τελεμησσός, Τελμισσός, Τελμισός, *Telmessus*, *Telmisum*.

d'argent, enfanta, sous un bocage sombre, un enfant doué d'un esprit divin. Le dieu aux cheveux d'or lui envoya Eilithyia[1] qui adoucit les souffrances, et les Mœres. Aussitôt l'enfant de ses chères entrailles et de ses chères douleurs, Iamos, parut à la lumière. Le cœur déchiré, elle le laissa à terre; mais, par l'ordre des dieux, deux serpents aux yeux verts veillèrent sur lui et le nourrirent du suc exquis des abeilles. Mais le roi, étant revenu de l'âpre Pytho, s'informait à tout le monde dans la maison de l'enfant qu'Evadnè devait avoir mis au jour; car il disait que Phœbus en était le père et qu'il serait pour les habitants de la terre un devin excellent entre les mortels et que jamais sa race ne s'éteindrait. Voilà ce qu'il disait, et les autres jurèrent qu'ils n'avaient rien entendu, ni rien vu, bien que, depuis cinq jours, l'enfant fût né. C'est qu'il était caché dans les joncs et dans d'épais buissons d'épines, et son corps délicat était baigné par les reflets dorés et pourprés des violettes, en souvenir de quoi sa mère déclara qu'il s'appellerait en tout temps de ce nom immortel (Iamos ou l'enfant des violettes). Lorsqu'il cueillit le fruit de la douce jeunesse à la couronne d'or, il descendit dans le lit de l'Alphée et invoqua son puissant aïeul, Poseidon, et l'archer qui garde l'île de Délos affermie par les dieux, leur demandant pour son front un ornement révéré des peuples. C'était sous le ciel de la nuit. Et voici que la véridique voix de son père lui répondit et l'appela. « Lève-toi, mon fils, suis mon appel « et viens ici dans le lieu où se réunira le monde entier. » Ils arrivèrent au rocher escarpé de Kronios. Là, le dieu lui octroya le double trésor de la divination; d'abord, le privilège d'entendre sa voix qui ne sait point mentir, et en outre, — lorsque viendrait le vaillant Héraclès, l'auguste rejeton des Alkides, et qu'il fonderait en l'honneur de son père la fête où

1) Ce détail a dû être inséré ici pour expliquer l'origine du culte d'Eilithyia, qui avait un temple près du mont Kronios.

se pressent les mortels et l'institution la plus célèbre des concours, — il lui ordonna de fonder encore un oracle sur l'autel la plus élevé de Zeus. D'Iamos descend la race des Iamides, célèbre dans l'Hellade et suivie par la bénédiction céleste[1]. » Pindare a combiné dans ce magnifique récit des légendes de provenances diverses, des faits historiques et les préoccupations de la théologie apollinienne. La présence des serpents et le caractère avoué de prêtres de Zeus attribué aux Iamides indiquent des traditions différentes de celle qui leur fut substituée pour la plus grande gloire d'Apollon. Les Iamides acceptèrent volontiers d'être les descendants d'Apollon, et, bien que voués à l'extispicine[2], il ne leur déplut pas de penser que leur ancêtre éponyme avait possédé « le double trésor » de l'art mantique complet.

La légende d'Iamos nous conduit jusqu'à l'âge historique. Derrière ce héros-prophète, il y a toute une dynastie qui a été réellement « célèbre dans l'Hellade » et nous allons entrer avec elle dans le domaine des faits, où nous retrouverons de temps à autre le prolongement des généalogies mythiques.

1) PIND. *Olymp.*, VI, 43-121. Cf. PAUSAN., VI, 2, 5. — 2) Voy., vol. Ier, p. 169, et ci-dessus, p. 16.

§ 3. — DEVINS DE L'AGE HISTORIQUE

Devins éléens. — Descendants d'Iamos ou Iamides. — Eumantis, Théoclos, Tisis, Epébolos, Manticlos. —Branche des Iamides transplantée en Sicile : Callias. — Iamides à Sparte et en Arcadie : Tisamenos, Agélochos, Agias, Sicharès, Thrasyboulos. — Les Iamides d'Olympie au IIIe siècle de l'ère chrétienne : Claudius Polycrates, Claudius Tisamenos. —Klytiades, descendants des Mélampodides. — Théogonos et Epérastos. — Derniers Klytiades : Olympos, Dioneikos, Sossius Stephanos, Vibius Faustinianus. — Telliades : Tellias et Hégésistratos.

Devins acarnaniens. — Les Mélampodides acarnaniens, descendants d'Alcmæon. — Amphilytos : Mégistias : Hippomachos de Leucade.

Devins d'Hybla et de Telmessos. — Les Galéotes d'Hybla Géléatis. — Parenté mythique des Galéotes et des Telmissiens. — Consultation de Crésus à Telmessos. — Aristandros de Telmesse et Alexandre le Grand. Artémidoros de Daldia.

Devins isolés. — Le devin béotien Péripoltas. — Dioclès et Périandre. — Euphrantidès et Thémistocle. — Événios d'Apollonie et son fils Déiphone. — Astyphilos de Posidonie et Cimon. — Les contemporains de Périclès : Lampon et la délégation de devins à Thurium : Stilbidès chez Nicias : Thoumantis : Hiéroclès d'Orée : Euthyphron. —Antiphon et ses écrits sur l'art divinatoire. — Lysimachos; Thrasyllos; Polemænetos. — Les *agyrtes* ou diseurs de bonne aventure : Dexicréon. — Les devins dans les armées : Euclide de Phliunte : Silanos : Théocritos : Miltas de Thessalie : Orthagoras. — Pythagoras et Alexandre le Grand. — Philochoros d'Athènes. — Sudinos à la cour de Pergame. — Devins divers. — La divination incorporée à l'art militaire : préceptes d'Onosandros et de Frontin.

Les devins de l'âge historique, si l'on exclut de leurs rangs les chresmologues plus qu'à demi légendaires auxquels nous ferons une place ailleurs, sont tous voués à la divination inductive. La croyance à l'hérédité des facultés mantiques dut les grouper en familles jouissant d'un privilège incommunicable : puis, lorsque cette croyance eut cédé peu à peu devant les théories qui faisaient de la mantique une science

susceptible d'être enseignée[1], il dut se former des écoles au sein desquelles se trouvaient des traditions précises, jusqu'au jour où ces traditions se fixèrent dans des livres et tombèrent ainsi dans le domaine public. Nous ne disposons pas de renseignements suffisants pour reconstituer les écoles prophétiques. Quant aux familles, nous n'en pouvons signaler qu'un petit nombre[2], dont les plus célèbres ont leur foyer d'origine à Olympie : les Iamides, les Klytiades et les Telliades.

La famille des Iamides, dont nous avons trouvé l'origine et les titres dans l'âge mythique, était la plus illustre des familles prophétiques d'Olympie[3]. Que leur art fût ou non de tradition apollinienne, le fait est qu'ils l'exerçaient au nom de Zeus, dont ils étaient à Olympie les prêtres héréditaires. Le service de consultations, par extispicine et empyromancie[4], organisé par eux au grand autel de Zeus, constitue un véritable oracle et sera apprécié plus loin[5]. Nous n'avons à considérer ici que la part d'activité qu'ils dépensaient au dehors, comme devins libres et conservant en tous lieux leur faculté héréditaire avec leur science traditionnelle.

Le premier qui s'offre à nous est encore bien près de l'âge mythique, et l'allégorie transparente de son nom n'est guère faite pour prouver l'existence réelle du personnage. Il s'agit d'*Eumantis*, le « bon devin, » qui aurait suivi à Messène l'Héraclide Cresphontes[6] et y aurait fondé une famille prophétique. On peut compter parmi ses descendants le divin *Tisis*, fils d'Alkis, qui assistait les Messéniens durant la première guerre de Messénie et qui, envoyé par eux à Delphes, en rapporta la sentence de mort d'une jeune fille à choisir parmi

1) Voy. vol. I[er], p. 112. — 2) Il ne s'agit ici que des devins libres. On trouvera, dans l'histoire des oracles, quelques détails sur les familles ou corporations sacerdotales attachées au sol, les Thrakides de Delphes, les Branchides, Evangélides, Trambélides de Milet, etc. — 3) Un oracle cité par Phlégon de Tralles les appelle μάντεις Ἠλείων πρόπολοι. (*Fr. Hist. Græc.*, III, p. 604.) — 4) Schol. Pind. *Olymp.*, VII, 111. — 5) Voy., ci-dessous, *Oracles de Zeus*. — 6) Pausan., IV, 16, 1.

les Æpytides. On racontait qu'au retour de Pytho, Tisis était tombé dans une embuscade lacédémonienne, mais qu'une voix surnaturelle avait donné ordre aux agresseurs de laisser aller le porteur de l'oracle. Sa mission remplie, Tisis avait succombé aux suites de ses blessures[1]. L'exécution de l'oracle fut contrôlée par le devin *Epébolos*, qui refusa d'accepter pour un sacrifice valable le sang de la fille d'Aristodème, versé par un père irrité[2]. Ni Tisis, ni Epébolos ne sont expressément désignés comme Iamides, mais la vraisemblance permet de les rattacher à une famille dont une branche était fixée de temps immémorial à Messène et qui fournit encore le grand prophète de la seconde guerre de Messénie, *Théoclos*. Théoclos joue, durant cette lutte désespérée, un rôle prépondérant, le rôle de Calchas devant Troie. Les Messéniens ont foi en lui, comme les Spartiates dans leur devin Hécas, et cette confiance soutient l'opiniâtreté des deux peuples. On voit Théoclos intervenir pour modérer l'ardeur imprudente d'Aristomène emporté à la poursuite des Lacédémoniens, et l'avertir de ne pas dépasser le poirier sauvage, sous lequel s'étaient assis jadis les Dioscures[3]. Aristomène désobéit, mais aussitôt la perte de son bouclier, subitement devenu introuvable, l'arrête malgré lui. La troisième année de la guerre, après le désastre de la « Grande-Fosse (Μεγάλη Τάφρος), » Théoclos accompagne Aristomène à Delphes où, comme autrefois, les Messéniens vont implorer un conseil. Apollon déclare qu'il peut retarder la perte des Messéniens jusqu'au moment où un bouc boira l'eau de la Néda. Huit ans plus tard, les assiégés de l'Ira veillaient encore sur les rives de la Néda pour en écarter les boucs. Mais Théoclos reconnut tout à coup que le moment fatal était venu en voyant un câprier, appelé dans la langue du pays τράγος (*bouc*), baigner dans l'eau du fleuve l'extrémité de ses branches affais-

1) PAUSAN., IV, 9, 3-4. — 2) PAUSAN., IV, 9, 7. — 3) PAUSAN., IV, 16, 5.

sées[1]. Il fit part de sa découverte à Aristomène, et, sans divulguer le fatal secret, le général et le prophète se préparèrent à mourir en braves, tandis que le devin Hécas déployait pour assurer la victoire aux Lacédémoniens autant de talent stratégique que de science divinatoire. Dans le dernier assaut donné à Ira, Théoclos combattit vaillamment et périt rassasié de carnage[2]. Son fils *Manticlos* conduisait le petit groupe de survivants qui fit une trouée à travers les rangs des Spartiates et que Hécas défendit de poursuivre[3].

Le devin Théoclos faisait preuve d'un patriotisme que l'opinion publique en Grèce n'exigeait pas des prophètes. Les dispensateurs de la révélation, à vrai dire, n'ont pas de patrie, parce qu'ils ne doivent point avoir d'attache qui trouble leur sereine impartialité. On attend d'eux, non pas un concours sympathique, mais la vérité. Aussi les trouve-t-on en divers pays au service de toutes les causes.

Lorsque Archias de Corinthe alla fonder Syracuse (734), il emmena avec lui, pour accomplir les rites religieux usités en pareil cas, un devin Iamide dont Pindare célèbre les descendants, Sostratos et Agésias, mais ne nous dit pas le nom[4].

C'est sans doute à cette branche transplantée qu'appartenait *Callias*, Iamide qui exerçait son art près de Télys, tyran de Sybaris, et qui, menacé par celui-ci, pour avoir déclaré les présages défavorables au moment où les Sybarites allaient se mettre en campagne contre les Crotoniates, se réfugia à Crotone (vers 510)[5]. Hérodote trouva encore ses descendants à Crotone, et on lui montra le lot de terre assigné par la cité au prophète exilé.

— 1) PAUSAN., IV, 20, 1-2. — 2) PAUSAN., IV, 21, 7. — 3) Ces Messéniens, sous la conduite de Manticlos et de Gorgo, allèrent coloniser Zancle, désormais appelée Messana (Messine). — 4) PIND. *Olymp.*, VI. L'hymne est dédié à Agésias de Syracuse, vainqueur à la course des chars (Ol. LXXVIII, 1 = 468), et c'est parce qu'Agésias se donnait pour un descendant d'Iamos que le poète nous raconte la légende du héros éponyme de la famille. — 5) HEROD., V, 44.

A peu près vers le même temps, les Spartiates, qui d'ordinaire fermaient soigneusement aux étrangers les portes de la cité, firent un appel intéressé à l'Iamide *Tisaménos*. Il lui accordèrent des honneurs sans exemple, le titre de citoyen et un tombeau élevé aux frais de l'État pour lui et les siens[1]. La Pythie avait promis à ce Tisaménos, fils d'Antiochos, qu'il sortirait vainqueur de cinq mémorables combats. Il songea d'abord au pentathle et concourut à Olympie, mais fut battu. Il comprit alors qu'il devait chercher ailleurs ses cinq victoires. Les Lacédémoniens s'empressèrent d'attirer chez eux cet homme précieux qui devait apporter le gain de cinq batailles. Tisaménos exigea d'abord le titre de citoyen de Sparte, prétention qui allait directement contre les lois de Lycurgue et qui fit rompre les négociations jusqu'au jour où l'approche des Perses fit taire les scrupules des Lacédémoniens. Sollicité de nouveau alors, il fit comme Mélampus à Argos, et se montra plus difficile à satisfaire. Il fallut non-seulement lui accorder le droit de cité, mais accorder la même faveur à son frère Hégias ou Agias. « De tous les mortels, dit Hérodote, il n'y eut jamais que ces deux hommes qui devinrent Spartiates[2]. » Les Spartiates auraient dû être flattés de voir un homme comme Tisaménos attacher un tel prix à un honneur dont il eût pu aisément se passer. Quoi qu'il en soit, l'oracle se vérifia de point en point, et Sparte dut à la présence de Tisáménos dans ses armées cinq victoires : celle de Platée ; celles de Tégée contre les Tégéates et les Argiens, de Dipœa contre une coalition arcadienne, et d'Ithome sur les Hélotes et les Messéniens ; enfin celle de Tanagra, gagnée sur les Athéniens et les Argiens. Tisaménos fut pour les Spartiates non-seulement un gage de victoire, mais un homme de bon conseil ; il les détourna des résolutions violentes lorsque les Hélotes et les Messéniens eurent été obligés de se rendre à

1) PAUSAN., III, 11, 6-8. — 2) HEROD., IX, 33-35.

discrétion, secondé en cela par l'oracle de Delphes qui voulut éviter des massacres inutiles.

Les descendants de Tisaménos continuèrent à diriger les conseils et les armées des Spartiates. Nous ne savons que le nom de son fils *Agélochos;* mais son petit-fils *Agias* ajouta encore à la reconnaissance des Lacédémoniens pour sa race. Ce fut lui qui encouragea Lysandre à attaquer l'escadre athénienne dans Ægos-Potamos (405), en lui affirmant qu'il la prendrait tout entière, à l'exception de dix galères qui, en effet, se réfugièrent à Cypre[1]. En souvenir de ce service signalé, les Spartiates lui élevèrent une statue de bronze sur l'Agora, et il en eut une autre, placée à côté de celle de Lysandre, à Delphes[2]. On ne dit pas s'il encouragea aussi les projets ambitieux de Lysandre et s'il travailla avec lui à corrompre les sacerdoces préposés aux grands oracles helléniques. La tentation de se mêler aux intrigues des partis était bien forte pour les devins. *Tisaménos*, contemporain d'Agias et sans doute membre de la même famille, y succomba. Son nom se trouve sur la liste des complices de Kinadon, dénoncé par Kinadon lui-même (397), et ce scandale inattendu dut ébranler quelque peu le crédit des devins éléates, fils adoptifs et ingrats de la cité spartiate[3].

On ne saurait affirmer que le devin *Basias* d'Élis, qui accompagnait les Dix-Mille (401-399)[4], fût de race Iamide. Il est du moins vraisemblable qu'il n'appartenait pas à la branche des Iamides de Sparte, car Xénophon n'eût pas manqué de relever, à l'honneur d'un compagnon d'armes, une parenté à laquelle la renommée de Tisaménos ou d'Agias avait dû attacher une grande considération.

Nous retrouvons, un siècle et demi plus tard, un Iamide dans le camp des Mantinéens en guerre avec Sparte, au

1) Pausan., III, 11, 5. — 2) Pausan., X, 19, 7. — 3) Xenoph. *Hellen.*, III, 3, 11. — 4) Xenoph. *Anab.*, VII, 8.

temps du roi Agis IV (244-241)[1]. C'était le devin *Thrasyboulos*, fils d'Æneias, à qui l'on attribue une innovation en matière d'extispicine. Jusqu'à lui la divination hellénique n'appliquait cette méthode qu'aux entrailles des chevreaux, des agneaux et des veaux. Les devins cypriotes avaient ajouté à cette liste le porc. Thrasyboulos fut le premier qui disséqua les entrailles du chien[2], pensant peut-être que l'ami de l'homme devait être bon à consulter. Il ne paraît pas avoir fait école, mais il n'en était que plus fier de son invention[3]. La statue que les Mantinéens lui avaient élevée le représentait ayant à ses pieds un chien éventré et sur son épaule un lézard (γαλεώτης) tourné vers la droite. Ce détail montre que Thrasyboulos avait dû combiner les méthodes de l'extispicine avec les recettes particulières des Galéotes siciliens[4].

La famille des Iamides, à qui Apollon avait promis une durée indéfinie, paraît avoir, en effet, subsisté longtemps. On lit, surdune inscription du premier siècle avant notre ère, le nom d'un devin attaché au service d'un collège religieux de Sparte, *Sicharès*, fils de Tisaménos[5], que l'on peut compter avec beaucoup de vraisemblance parmi les descendants du grand Tisaménos, le palladium de Lacédémone. Vers le milieu du IIIe siècle de notre ère, on trouve encore à Olympie des devins Iamides, *Claudius Polycratès* et *Claudius Tisaménos*, inscrits sur les tables sacrées de la CCLVIe et de la CCLXIe olympiade (245-265 ap. J. C.). Un fait remar-

1) Il y avait longtemps que des Iamides s'étaient établis en Arcadie. Les interprètes de Pindare prétendent que le coryphée dont le poète fait un portrait si gracieux (*Olymp.*, VI, 88), Æneias, était un Iamide de Stymphalos, ancêtre de Thrasyboulos. — 2) Voy., vol. Ier, p. 171. — 3) C'était là probablement une importation de rites usités en Carie. (PLUTARCH. *Prov. Alex*, 73. CLEM. ALEX. *Protrept.*, § 29.) — 4) Voy., vol. Ier, p. 147. On rencontre vers la même époque (270 avant Jésus-Christ) un Thrasybule parmi les meurtriers d'Aristotimos, l'abominable tyran d'Élis. (PLUTARCH. *De mul. virt.* — *Micca et Megisto.*) — 5) LE BAS, *Inscr.*, II, 163 c-d.

quable c'est que, sur ces tables, les Iamides figurent à côté de leur rivaux les Klytiades, et que ceux-ci sont nommés avant eux[1]. A moins d'admettre que ce droit de préséance dépende de quelque circonstance accidentelle, par exemple, de l'âge respectif des représentants des deux familles, il faudrait conclure de là que les descendants d'Iamos avaient laissé échapper de leurs mains l'hégémonie dont ils avaient eu si longtemps le privilège. Sur une troisième table sacrée, que M. Beulé croit un peu antérieure aux deux précédentes, les Klytiades sont seuls en fonctions[2]. « L'absence de devins Iamides ne peut s'expliquer que par des naissances tardives et des morts prématurées : de sorte que, pendant plusieurs années, cette famille ne pouvait fournir aucuns devins aux autels d'Olympie ; les pères étaient morts, les fils trop jeunes ; on attendait[3]. » Sur la foi de cette chronologie probable, on comprend que les Iamides, lorsqu'ils reparaissent sur les tables postérieures, prennent rang, en raison de leur jeunesse, derrière les Klytiades. Mais il est également possible qu'à une époque savante et curieuse d'antiquités, les Klytiades aient fait prévaloir l'idée qu'ils étaient de plus ancienne famille, car ils prétendaient descendre de Mélampus lui-même, le plus antique prophète de l'Hellade.

La généalogie des Klytiades se greffait sur celle des Mélampodides par Klytios, fils d'Alcmæon et d'Alphésibœa de Psophis, lequel émigra à Élis après le meurtre de son père tué par ses oncles[4]. La faculté prophétique émanée d'Amphiaraos s'était donc transmise par Alcmæon aussi bien que par Amphilochos. Alcmæon avait même donné naissance à

1) E. Beulé, *Études sur le Péloponnèse. — Élide*, ch. IV. Voici la partie de l'inscription qui concerne les devins : Μάντεις || Σόσσ [ιος] Στέφανος Κλυτιάδης || Βί6 [ιος] Φαυστεινιανὸς Κλυτιάδης || Κλ [αύδιος] Πολυκράτης 'Ιαμίδης || Κλ [αύδιος] Τεισάμενος 'Ιαμίδης. — 2) Μάντεις || Ὄλυμπος 'Ολύμπου Κλυτ [ιάδης] || Διόνεικος 'Ολύμπου Κλυτ[ιάδης]. Cf. Pausan. V, 15, 10. — 3) E. Beulé. *Ibid.* — 4) Pausan., VI, 17, 6.

deux familles prophétiques, celle des Klytiades d'Olympie et celle des devins acarnaniens, descendants de cet Amphilochos qu'il avait eu de Manto[1].

Les Klytiades ne découvrirent que fort tard l'incomparable noblesse de leur famille ou ne surent pas en tirer parti plus tôt. Au temps d'Hérodote, ils passaient pour une branche cadette des Iamides; ou du moins, l'historien, qui a dû prendre cependant des informations sur les lieux, le croit ainsi, car il donne l'illustre Tisaménos, dont nous avons déjà esquissé la biographie, pour un Klytiade de la race des Iamides[2]. Tisaménos est un Iamide trop authentique pour que les Klytiades puissent le réclamer, sur la foi de ce texte. En se parant du nom des Mélampodides, ils ont répudié une parenté et, en même temps, une subordination qu'ils avaient sans doute longtemps acceptée.

Nous ne connaissons que deux Klytiades antérieurs au IIe siècle de notre ère, *Théogonos* et son fils *Epérastos*, lequel avait, comme l'Iamide Agésias célébré par Pindare, remporté une victoire aux jeux olympiques. Pausanias a vu à Olympie sa statue avec cette fastueuse inscription : « Je me glorifie d'être du nombre des Klytiades à la langue inspirée, un devin du sang des Mélampodides semblables aux dieux[3]. » Les autres Klytiades nommés sur les tables sacrées d'Olympie, sont *Sossius Stephanos*, *Vibius Faustinianus*, *Olympos* et *Dioneikos*. Ces deux derniers, et leur père Olympos, paraissent plus anciens que leurs congénères affublés de noms romains.

A côté des Iamides et des Klytiades, les Telliades ont un rôle bien effacé. Ils disparurent de bonne heure, et l'honneur de la famille fut terni par un traître, qui était en même temps un scélérat. L'éponyme de la famille est inconnu. L'un de

1) Voy., ci-dessus, p. 35, et ci-dessous, p. 72. — 2) HEROD., IX, 33. — 3) PAUSAN. *Ibid.*

ses descendants, *Tellias*, assistait les Phocidiens dans la lutte désespérée qu'ils soutinrent contre les Thessaliens, peu de temps avant les guerres médiques[1]. L'esprit inventif de Tellias, secondé par ce terrible « désespoir phocique » qui passa depuis en proverbe, eut raison des Thessaliens. Ce fut lui qui imagina de blanchir avec du plâtre le corps et les armes de cinq à six cents Phocidiens, et de les lancer, par un beau clair de lune, sur le camp ennemi. Les Thessaliens se laissèrent égorger sans résistance par ceux qu'ils prenaient pour des fantômes. Tellias, en mémoire de cet exploit, eut une statue à Delphes, où les Phocidiens consacrèrent la dîme du butin.

Et pourtant, Tellias ne fut pas le plus illustre de sa race. Sa notoriété fut éclipsée par la renommée malsaine de l'indomptable *Hégésistratos*, qui ressemble autant à un chef de bande qu'à un devin. Jeté en prison et condamné à mort par les Lacédémoniens, « à cause des maux infinis qu'il leur avait causés, » Hégésistratos eut le courage, fort admiré alors, de se couper le pied par lequel on l'avait enchaîné, de percer le mur de son cachot et de se traîner, ainsi mutilé, jusqu'à Tégée, voyageant la nuit et se cachant le jour dans les forêts. A Tégée, il guérit et se fit adapter un pied de bois. Désormais, il n'eut plus qu'une passion, la haine de Sparte. C'est pour la satisfaire qu'il alla offrir ses services à Mardonius. Il était dans le camp des Perses à la bataille de Platée. Après la défaite des Barbares, il se réfugia à Zacynthe, mais la vengeance des Spartiates l'atteignit dans ce dernier asile. Il fut pris par eux et mis à mort[2]. Il eût mieux fait sans doute de demander l'hospitalité aux Thébains, qui ne lui auraient pas reproché d'avoir servi la cause de l'étranger.

Hégésistrate est le dernier Telliade dont l'histoire ait conservé le nom.

1) Herod., VIII, 27. Pausan., X, 1, 8; 13, 7. — 2) Herod., IX, 37-38.

L'Acarnanie était pleine du souvenir des Mélampodides, à qui elle devait son éponyme et ses devins. Ces traditions, qui rattachaient à l'Hellade des peuplades à demi barbares, avaient sans doute été apportées dans le pays par les Corinthiens établis à Leucade et sur la côte de l'Acarnanie[1].

Après avoir trouvé un instant de paix et de bonheur domestique à Psophis, auprès du roi Phégeus et de sa fille Alphesibœa, le parricide Alcmæon avait été forcé par la divinité de reprendre sa vie errante. La patrie le rejetait de son sein, et il ne put goûter le repos que sur une terre nouvelle, qui n'émergeait pas encore des eaux de l'Achéloos au moment où il avait commis son forfait. Le dieu Achéloos l'avait purifié et lui avait donné sa fille Callirrhoé. De cette union était né Acarnan, le héros éponyme de l'Acarnanie, qui devait être aussi l'ancêtre des Mélampodides acarnaniens. Le fantôme abstrait qui porte dans les légendes péloponnésiennes le nom de Carnos est donné comme un devin acarnanien[2]. On le rattachait sans doute, par une filiation quelconque, au groupe des Mélampodides.

Les devins de l'Acarnanie eurent, vers le VIe siècle avant notre ère, une réputation d'autant mieux établie que le merveilleux, chassé par la philosophie des régions plus civilisées, se réfugiait alors dans le demi-jour des horizons lointains. L'Acarnanie n'était guère mieux connue de la grande majorité des Grecs que la Scythie ou les rivages de l'Euxin, d'où venaient les sages instruits par la nature et les révélateurs inspirés par Apollon. La demi-barbarie des Acarnaniens était un titre de plus aux yeux de ceux qui regardaient la faculté divinatoire comme un instinct. Plus

1) Sous le règne de Kypselos, les Corinthiens prirent possession de Leucade et fondèrent, au N.-O. de l'Acarnanie, les colonies de Sollion, Palairos, Anactorion et Thyréon. Le temple d'Apollon Actios, vraisemblablement élevé par eux, devint le centre de la confédération acarnanienne. — 2) Voy., ci-dessus, p. 57.

tard, lorsque la distinction entre la poésie et la divination allait s'effaçant au gré de la fantaisie mystique, on se plaisait à représenter Hésiode, auteur d'oracles et de traités divinatoires, comme un élève des Acarnaniens[1]. Mais ce sont là des légendes artificielles qui ne doivent pas nous faire abandonner l'histoire réelle.

Parmi les devins acarnaniens dont on peut garantir l'existence, le premier en date est *Amphilytos*, contemporain de Pisistrate[2]. Amphilytos avait abandonné les traditions des anciens Mélampodides pour adopter la divination intuitive, alors en pleine vogue, et nous lui ferons une place parmi les nombreux chresmologues et exégètes du VIe siècle.

Mégistias d'Acarnanie, descendant de Mélampus, faisait partie du petit groupe qui, sous la conduite de Léonidas, attendait les Perses aux Thermopyles. Lorsque les Barbares eurent tourné le défilé, « le devin Mégistias, d'après l'inspection des victimes, annonça le premier aux Hellènes, défenseurs des Thermopyles, le trépas qui les menaçait au lever de l'aurore[3]. » Léonidas congédia les alliés et avec eux Mégistias, « pour qu'il ne pérît pas avec lui[4]. » Mégistias fit partir son fils unique, qui servait dans l'armée, mais refusa de s'éloigner et succomba à son poste. Hérodote a recueilli l'inscription funèbre que grava sur sa tombe son hôte et ami, le poète Simonide : « Ceci est le monument de l'illustre Mégistias, que jadis les Mèdes tuèrent, après avoir franchi le fleuve Sperchios : devin qui, sachant clairement que les Mœres étaient arrivées, ne voulut pas abandonner les chefs spartiates[5]. »

Tous les Grecs n'étaient pas ainsi transportés par ce sentiment nouveau et puissant, le patriotisme national : bon nombre d'entre eux même, enrôlés de gré ou de force, ser-

1) PAUSAN., IX, 31, 5. — 2) HEROD., I, 62. — 3) HEROD., VII, 219. Cf. PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, VIII, 7, 48. — 4) HEROD., VII, 221. — 5) HEROD., VII, 228.

vaient dans l'armée étrangère, et Hérodote n'évalue pas leur nombre à moins de cinquante mille hommes[1]. Ceux-là avaient aussi leur devin, *Hippomachos* de Leucade, qui peut être, jusqu'à preuve du contraire, considéré comme un devin acarnanien. L'antipathie des Leucadiens et des Acarnaniens ne devait pas plus empêcher les Mélampodides de s'établir dans les régions limitrophes que les discordes politiques n'avaient empêché les Iamides éléates de s'établir à Messène et à Sparte. La colonisation de Leucade par les Acarnaniens était même attestée par les légendes du pays[2]. Hippomachos consultait donc les victimes avant Platée pour le compte des Grecs auxiliaires des Perses[3], pendant que le Telliade Hégésistrate en faisait autant pour le compte de Mardonius et que l'Iamide Tisaménos encourageait l'armée des Hellènes. La divination est partout, au service des bonnes et des mauvaises causes.

Aux familles prophétiques dont nous avons cherché les représentants dans l'histoire, il faudrait ajouter ces groupes, plus vastes peut-être et plus fortement agglomérés, mais moins connus, que formaient les Galéotes de Sicile et les Telmissiens de Carie. Nous avons déjà rencontré leurs ancêtres mythiques, Galéos et Telmissos, fils l'un et l'autre d'Apollon[4]. Ce lien artificiel qui les rattache à la divination apollinienne ne nous apprend rien sur leurs traditions respectives et ne doit pas nous faire illusion sur la provenance, probablement exotique, de leurs méthodes. Pour ce qui concerne les Galéotes, il faut, en désespoir de cause, recourir aux lumières douteuses de l'étymologie. Selon Hésychias, γαλεοί est un mot sicilien qui signifie simplement « devin[5]. » D'autre part, nous savons que le lézard (σαῦρος), dont une espèce

1) Herod., IX, 32. — 2) Aristt. ap Strab., VII, 7, 2. — 3) Herod., IX, 38. — 4) Voy., ci-dessus, p. 58. — 5) Hesych. s. v. Γαλεοί. Steph. Byz. s. v. Γαλεῶται. Cic. *Divin.*, I, 20. Ælian. *H. Anim.*, XII, 49. Voy., vol. Ier, p. 147. 292.

porte le nom de γαλεώτης, étant un animal qui affectionne particulièrement la lumière du soleil, avait dans le culte d'Apollon un sens symbolique[1], et nous avons rencontré un devin Iamide représenté avec un lézard sur l'épaule[2]. On peut, de ces faits rapprochés, conclure que les Galéotes avaient une méthode spéciale dont l'observation des lézards faisait le fond. Ils pouvaient d'ailleurs ajouter à cette méthode principale d'autres procédés; par exemple, la science onirocritique et l'interprétation des prodiges. Ils furent consultés, au rapport de Philistos, par la mère de Denys le Tyran qui, lorsqu'elle était enceinte du futur maître de Syracuse, rêva qu'elle avait mis au monde un petit satyre. Les Galéotes répondirent que l'enfant dont elle allait accoucher serait illustre et le serait longtemps[3]. Les Galéotes paraissent avoir eu pour résidence fixe Hybla Géléatis[4] ou Géréatis[5], ville qui devait son nom au temple de la déesse indigène Hybla. Les Hybléens, d'après Philistos, étaient « interprètes des prodiges et des songes, et l'emportaient, en fait de piété, sur tous les barbares de la Sicile[6]. »

Pline en dit autant de Telmessos, appelée par lui « ville très-religieuse. » Les Telmissiens furent consultés par Crésus à propos d'un prodige survenu aux alentours de sa capitale. « Tout le territoire de Sardes fut couvert de serpents. A leur apparition, les chevaux, quittant leurs pâturages, coururent les dévorer. Crésus en fut témoin, et il pensa, ce qui était réel, que c'était un prodige. Sur-le-champ, il envoya consulter les devins de Telmessos. Ses messagers apprirent des Telmissiens ce que signifiait le prodige... Ceux-ci avaient déclaré que Crésus devait s'attendre à voir son territoire

1) Welcker, *A. Denkmäler*, I, 406 sqq. — 2) Voy., ci-dessus, p. 68. — 3) Cic. *Divin.*, I, 20. — 4) Thucyd., VI, 62. — 5) Pausan., V, 23, 6. On appelait cette ville Hybla *la Grande* (ἡ μεγάλη ou μείζων), pour la distinguer de Hybla *la Petite* ou Megara Hyblaea et de Hybla Heraea. — 6) Plin., XXX, 1, 2. Voy., vol. Ier, p. 292.

envahi par une armée étrangère qui exterminerait les habitants, car le serpent indique un enfant de la terre, et le cheval, un guerrier et un étranger[1]..... » Ce passage d'Hérodote ne dut pas nuire à la renommée des Telmissiens. Aristophane put faire une comédie intitulée de leur nom, dans laquelle il se moquait probablement d'eux ou de leurs clients; on n'en voit pas moins un des leurs, *Aristandros*, se faire une place à la cour de Macédoine auprès de Philippe, qui passait pour un esprit fort[2], et accompagner Alexandre en Orient.

Aristandros de Telmesse occupe une assez grande place dans l'épopée militaire d'Alexandre, et le nouveau Calchas n'est pas moins infaillible que l'ancien. L'extispicine, l'onirocritique et l'interprétation des prodiges n'ont pas de secrets pour lui. Au moment où se prépare l'expédition, le bruit court qu'une statue d'Orphée s'est trouvé baignée de sueur. Aristandros prédit que les poètes se fatigueront à célébrer les exploits d'Alexandre[3]. Sous les murs d'Halicarnasse, une hirondelle qui se pose sur la tête du héros révèle à l'œil vigilant du devin une conspiration qui fut en effet découverte[4]. Devant Tyr, Héraklès apparaît en songe au roi, et un oiseau laisse tomber une pierre sur la tête de celui-ci : Aristandros prévoit que la prise de la ville sera un travail herculéen et qu'Alexandre y courra un grand danger[5]. Durant ce terrible siège, des soldats d'Alexandre voient du sang sortir du pain qu'ils ont rompu. Le roi prend peur; mais Aristandros lui démontre que, le sang étant sorti du dedans et non pas de la croûte, c'est le sang des assiégés enfermés dans l'enceinte et non celui des assiégeants qui sera versé[6]. Nous avons déjà cité ailleurs le jeu de mots par lequel l'ingénieux courtisan fit d'un satyre vu en songe l'annonce de la prise

1) Herod., I, 8. — 2) Voy., dans Plutarque (*Alex.*, 2), le songe de Philippe expliqué à l'honneur d'Olympias par Aristandros. — 3) Arrian., I, 11, 2. Plut. *Alex.*, 14. — 4) Arrian., I, 25, 6. — 5) Arrian., I, 18, 1. 26, 4. Curt., IV, 6, 12. 27, 2. — 6) Curt., IV, 2, 14.

de Tyr[1]. Lorsqu'il s'agit de tracer l'enceinte de la future Alexandrie, les soldats imaginent de marquer le contour avec de la farine répandue sur le sol : présage certain de richesse et d'abondance[2]. Sur les bords du Tigre, une éclipse effraye les Macédoniens ; Aristandros déclare, au contraire, qu'il faut combattre aussitôt que possible, et se trouve avoir prédit ainsi la victoire d'Arbèles[3]. Il chercha à empêcher Alexandre de franchir l'Iaxarte et refusa obstinément de fournir des présages heureux : le conquérant fut puni de sa désobéissance par une défaite et une maladie[4]. En Sogdiane, des fontaines d'eau et d'huile jaillissent tout à coup à côté de la tente du roi, indiquant que le succès sera acheté par le labeur, dont l'huile est le symbole[5]. A partir de ce moment, Aristandros cesse de conduire l'armée ou de préoccuper l'historien. Peut-être mourut-il vers cette époque, laissant un traité *des Prodiges* que Pline cite à plusieurs reprises[6], des ouvrages d'onirocritique[6] et la réputation d'un devin incomparable. Le rôle qu'il a joué ne pouvait être tenu, à coup sûr, que par un homme d'esprit. Il est vrai qu'Alexandre était assez crédule pour son compte et réparait au besoin, moitié de bonne foi et moitié par politique, les distractions de son conseiller ordinaire. A la fin du siège de Tyr, Aristandre, examinant les entrailles, déclara que la ville serait prise dans le mois courant. Il avait oublié qu'on était au dernier jour du mois. Les assistants se mirent à rire et le devin était fort mal à l'aise; mais Alexandre intervint. Il déclara que le

1) Artemid., IV, 24. Plut. *Alex.*, 24 Voy., vol. Ier, p. 314. — 2) Arrian., III, 2, 2. — 3) Arrian., III, 7, 6. 15, 7. Curt., IV, 13, 15. 15, 27. Plut. *Alex.*, 31.33. Q. Curce représente Aristandros, vêtu de blanc, couronné de verveine, dictant au roi les prières solennelles avant la bataille et agitant, durant le combat, une branche de laurier pour exciter l'ardeur des Macédoniens. C'est le devin faisant fonction de prêtre. — 4) Arrian., IV, 4, 2-9. Curt., VII, 7, 2-29. Dans le récit de Q. Curce, il s'agit du Tanaïs, et le devin, tremblant devant Alexandre, finit par modifier ses présages. — 5) Arrian., IV, 15, 7-8. — 6) Plin. *Ind. script.* Lucian. *Philopatr.*, 21. 22. Voy., vol. Ier, p. 277.

mois finirait deux jours plus tard, et s'arrangea pour qu'Aristandros eût complètement raison, car il fit donner l'assaut et prit Tyr ce jour-là même[1]. Le Telmissien, qui fut plus d'une fois utile à son maître, ne paraît pas avoir abusé de l'ascendant qu'il avait sur lui. S'il le consola à sa manière du meurtre de Clitus, qu'il avait presque prédit[2], il ne fit sans doute qu'exprimer sa conviction personnelle, en disant que tout cela était un effet de la fatalité[3].

La réputation d'Aristandros fut égalée, au second siècle de notre ère, par le docte Artémidoros, qui est pour nous le législateur de l'onirocritique. La biographie d'Artémidore est toute dans son œuvre, que nous avons analysée ailleurs[4]. Bien que né à Éphèse et fixé au pays de sa mère, à Daldia, en Lydie, il peut être regardé comme le disciple des Telmissiens, dont il a mis à contribution l'expérience professionnelle. Son livre porte l'empreinte d'une dévotion sincère à Apollon, qui devait être le patron spécial des devins de Telmessos.

L'onirocritique et l'interprétation des prodiges, qui diffère peu de celle des songes, était, comme on le voit, la partie de la mantique dans laquelle excellaient les Galéotes et les Telmissiens[5]. Si ces groupes de devins avaient ajouté à la communauté d'origine et de traditions qui les unissait[6] les liens plus étroits d'une subordination de chacun de leurs membres à un centre commun, considéré comme la source d'une inspiration commune, ils auraient constitué des corporations unitaires, jouissant d'une personnalité collective, en un mot, des *oracles*. Tels qu'ils sont, avec cette cohésion moyenne qui sauvegarde l'unité de traditions et de méthode en laissant un libre jeu, dans l'application, à l'initiative individuelle,

1) Plut. *Alex.*, 25. — 2) Plut. *Alex.*, 50. — 3) Plut. *Alex.*, 52. — 4) Voy., vol. Ier p. 297-320. — 5) Les Telmissiens excellaient aussi à inspecter les entrailles : ἐπισκοποῦσι τὰς ἐκτροπὰς τοῦ ἥπατος καὶ τὰς φλέβας. (Aristoph. ap. Hesych. s. v. πύλαι.) — 6) « Les Telmissiens sont habiles à interpréter les choses divines, et ils ont de naissance le don de divination, même les femmes et les enfants. » (Arrian. *Anab.*, II, 3, 2.)

ils forment une série intermédiaire entre les familles prophétiques et les oracles.

Les autres devins cités par l'histoire nous apparaissent disséminés çà et là en divers pays, sans qu'on puisse dire s'ils représentent un art héréditaire ou une science personnelle acquise. La loi de l'hérédité trouve encore parmi eux son application; mais, à mesure que le nombre des devins augmente et que les procédés de la mantique se vulgarisent, on s'inquiète moins de la prédestination originelle et on la croit ou démontrée ou remplacée par la science. En un temps où les devins étaient partout, où les États et les particuliers avaient constamment recours à leur ministère, l'art divinatoire ne pouvait plus rester le privilège de quelques familles; il appartenait à qui voulait l'apprendre. Les prophètes dont les noms sont parvenus jusqu'à nous ne sont que les rares épaves de nombreuses générations. Ils ont échappé à l'oubli parce que l'histoire les a trouvés mêlés aux événements dont elle a gardé le souvenir.

L'invasion des Béotiens d'Arné dans le pays auquel ils donnèrent leur nom, était dirigée par le devin à demi-légendaire *Péripoltas*, qui s'installa à Chéronée[1]. Ses descendants ne paraissent pas avoir exercé la mantique : du moins Plutarque, si attentif pourtant à tout ce qui peut ajouter à la gloire de son pays, ne les loue que de leur bravoure et de leur patriotisme. Il consacre à l'un d'eux, Damon, surnommé Péripoltas, qui vivait au temps des guerres de Mithridate, une assez longue notice, sans qu'il y soit question de faculté prophétique. Damon détroussait les gens sur les grands chemins, mais ne prédisait pas l'avenir.

Si tous les personnages du *Banquet des sages* sont réels, il aurait existé un devin *Dioclès*, ami de Périandre, et Périandre lui-même aurait été le confrère en divination de Dioclès[2].

1) Plutarch. *Cimon*, 1. — 2) Plutarch. *Sept. sap. conviv.*, 1.

Thémistocle, au moment d'engager la bataille de Salamine, avait à côté de lui un devin sanguinaire qu'à sa dévotion pour Dionysos-Dévorant ou crudivore (Ὠμηστής), on reconnaît pour un Grec d'Orient, *Euphrantidès*. « Comme Thémistocle faisait un sacrifice sur la trirème du commandement, on lui amena trois prisonniers, d'une beauté remarquable, magnifiquement vêtus et tout chargés d'ornements d'or; on les disait fils d'Artayctos et de Sandauké, sœur du roi. A peine le devin Euphrantidès les eut-il aperçus qu'une grande flamme tout étincelante jaillit des victimes et qu'un éternuement retentit à droite. Le devin prend la main de Thémistocle; il lui commande de donner les jeunes gens en offrande à Dionysos Omestès et de les lui immoler[1]. » Cette exigence qui, en Crète, à Chios, à Lesbos, à Ténédos, n'eût pas étonné les adorateurs du dieu anthropophage, « frappa Thémistocle de stupeur. Mais la multitude..... se mit à invoquer le dieu tout d'une voix, et, menant les prisonniers au pied de l'autel, elle exigea à toute force que le sacrifice s'accomplît, comme le devin l'avait ordonné[2]. » Euphrantidès vengeait la Grèce à sa manière, ou bien Panias de Lesbos, à qui Plutarque emprunte ce récit, a voulu faire de l'histoire d'Artayctos, racontée par Hérodote[3], une tragédie complète. Les enfants du Perse sacrilège auraient été immolés à Salamine en attendant que le père fût mis en croix par les mêmes Athéniens à Elæus, pour venger le héros Protésilaos.

Si Euphrantidès appartenait à la Grèce d'Asie, les devins ioniens que nous rencontrons encore au cours des guerres médiques peuvent être ses compatriotes, en même temps que ses contemporains.

Evénios d'Apollonie a été doté d'une biographie tellement miraculeuse que, en dépit de la date où on le place, il ressemble

1) PLUTARCH. *Themist.*, 13. — 2) PLUTARCH. *Aristid.*, 9. — 3) HEROD., VII, 33. 78; IX, 116-120. 122.

aux initiateurs de l'âge mythique et a quelque ressemblance avec Tirésias ou Phineus. Comme eux, il est aveugle et la science divinatoire dont il fut doué soudain est une compensation que lui a octroyée la pitié des dieux. Cet Evénios, qui appartient à la génération immédiatement antérieure au temps des guerres médiques, avait été condamné à avoir les yeux crevés pour avoir laissé enlever par les loups une partie d'un troupeau sacré confié à sa garde. La sentence exécutée, le territoire d'Apollonie fut frappé d'une stérilité générale, et les Apolloniates apprirent, à Dodone et à Delphes, « que les dieux eux-mêmes avaient envoyé les loups. » Les oracles ajoutèrent que, quand les Apolloniates auraient accordé à Evénios telle satisfaction qu'il exigerait, « les dieux feraient à Evénios un présent tel que beaucoup d'hommes, parce qu'il le posséderait, le déclareraient heureux[1]. » Ce surcroît d'indemnité fut la science divinatoire. Cet Evénios s'acquit assez de réputation pour que Corinthe, métropole d'Apollonie, désirât posséder son fils *Déiphone*. Ce Déiphone fut le devin officiel de la flotte nationale qui battit les Perses à Mycale. Le bruit courut plus tard qu'il se donnait faussement pour le fils d'Evénios, et ce bruit, semé peut-être par ses envieux, a été recueilli par Hérodote[2]. L'histoire n'a pas suivi plus loin cette famille prophétique fondée, à la manière d'autrefois, par un nouveau Tirésias.

Une trentaine d'années plus tard, nous trouvons, auprès de Cimon et dans son intimité, le devin *Astyphilos*, de Posidonie dans la Grande-Grèce. Ce fut lui qui annonça à Cimon sa mort prochaine, sur la foi d'un songe que celui-ci avait eu avant de mettre à la voile pour sa dernière expédition. Cimon avait rêvé qu'une chienne aboyait contre lui et lui disait avec une voix humaine : « Viens, tu me feras plaisir, à moi et à mes petits. » Voici comment Astyphilos interpréta la vision. « Le

1) Herod., IX, 93-94. — 2) Herod., IX, 95.

chien est ennemi de l'homme contre lequel il aboie ; et le plus grand plaisir qu'on puisse faire à son ennemi, c'est de mourir. Quant au mélange de la voix humaine avec les aboiements, il désigne un ennemi mède, car l'armée des Mèdes est mêlée de Grecs et de Barbares[1]. » Quand même cette explication serait postérieure à la mort de Cimon, elle ferait encore honneur à l'esprit inventif des onirocritiques.

Périclès ne dut guère attirer chez lui les devins. On ne dit pas ce qu'il répondit au devin *Lampon* qui lui promettait la primauté dans l'État, parce qu'il était né chez lui un bélier unicorne[2]. Il dut suivre avec curiosité la discussion qui s'engagea à ce sujet entre le devin et le philosophe Anaxagore et garder pour lui ses conclusions. On sait qu'il traitait avec assez de mépris[3] ce Lampon sur lequel les comiques du temps, Cratinos, Lysippos, et Antiphanes, daubaient à l'envi. S'il est vrai que Lampon fut nourri au Prytanée[4], comme l'avait été, disait-on, le devin Cléomantis sous le règne de Codros[5], et si c'est bien Périclès qui chargea Lampon de présider à la fondation de Thurium, il ne faut pas supposer pour cela chez Périclès une foi personnelle à la divination. L'habile homme d'État laissait les Athéniens libres de manifester leur admiration pour un praticien émérite qui connaissait toutes les méthodes de son art et qui était aussi bon exégète des oracles que savant en extispicine[6].

Le timide et crédule Nicias était, au contraire, le protecteur et le client des devins. « Il avait un devin attaché à sa maison et, tout en paraissant le consulter sur les affaires publiques, il ne le consultait le plus souvent que sur ses affaires particulières et principalement sur ses mines d'argent.[7] » A ce trait, on reconnaît une foi sincère. Il ne se faisait pas

1) Plutarch. *Cimon*, 18. — 2) Plutarch. *Pericl.*, 6. Voy., vol. Ier, p. 37. — 3) Aristt. *Rhetor.*, III, 18. — 4) Schol. Aristoph. *Aves*, 521. *Pax*, 1084. — 5) Lycurg. *In Leocrat.*, 196. — 6) Schol. Aristoph. *Nub.*, 332. — 7) Plut. *Nicias*, 4. Schol. Aristoph. *Pax*, 1031.

faute de recourir aux lumières d'autres prophètes, et son familier Hiéron était chargé de ces consultations secrètes[1]. Aussi, quand Hiéron alla conduire des colons à Thurium (443), il emmena avec lui une légion de devins, connus sous le nom collectif de Θουριομάντεις[2], à la tête desquels était Lampon.

Le devin ordinaire de Nicias était ce *Stilbidès* qu'Aristophane accuse d'être l'ennemi de la paix[3]. Ce qui est certain, c'est que Stilbidès était assez honnête pour lutter contre les tendances superstitieuses de son client[4] et savait peut-être lui infuser, à l'occasion, un peu de bravoure. Il mourut durant l'expédition de Sicile, et Nicias se trouva depuis lors l'homme le plus mal conseillé du monde. Il faut du moins reconnaître que le jour où il ne prit conseil que de lui-même, ce médiocre émule de Périclès mourut noblement.

Tous les devins du temps étaient plus ou moins initiés aux procédés de l'intuition prophétique[5], car les devins attachés à la méthode inductive, quand ils ne trouvaient pas de riches protecteurs comme Nicias, ne faisaient pas fortune à Athènes à cette époque. La faveur publique était aux oracles et à leurs interprètes. C'était peut-être pour transformer son art et prendre des leçons d'exégèse que le pauvre *Thoumantis*, dont se moque Aristophane, allait à Pytho. « Il n'a pas même de gîte : il meurt de faim, et on le voit à Delphes, le visage baigné de larmes, embrasser ton carquois, ô Apollon, en te suppliant de l'arracher à la misère[6]. » Le comique Hermippos tournait en caricature la maigreur de Thoumantis[7]. Il est vrai que le devin *Hiéroclès* d'Orée, interprète des oracles de Bakis, n'a pas l'air moins affamé que Thoumantis, lorsqu'il

1) PLUT. *Nicias*, 5. — 2) HESYCH. SUIDAS, s. v. Θουριομάντεις. SCHOL. ARISTOPH. *Nub.*, 332. *Aves*, 521. Cf DIOD., XII, 10. — 3) ARISTOPH. *Pax*, 1031. — 4) PLUT. *Nicias*, 23. — 5) Le scoliaste d'Aristophane dit de Stilbidès et de Hiéroclès : μάντις ἦν καὶ χρησμολόγος. « Chresmologue » est ici un terme impropre pour exégète, interprète d'oracles. — 6) ARISTOPH. *Equit.*, 1270. — 7) HERMIPP. ap. ATHEN. *Deipnos*, XII, § 75.

flaire le fumet du sacrifice offert par Trygée à la Paix[1]. On sait que Socrate, qui tranchait parfois du prophète et auquel nous ferons une place parmi les chresmologues, se montrait beaucoup plus indulgent pour les devins que pour les sophistes. On rencontre dans son entourage le devin *Euthyphron*[2], qui paraît avoir été un de ses familiers.

A la même époque vivait le devin et sophiste *Antiphon* qui, comme les devins de Telmesse, cultivait plus spécialement l'onirocritique et l'interprétation des prodiges. Il avait même écrit sur son art un traité qui n'était pas sans valeur[3].

Les traités d'Antiphon et d'Aristandros de Telmesse commencèrent à vulgariser la science divinatoire et à lui ôter le caractère d'une vocation spéciale, d'une faveur divine. La tradition orale d'autrefois se transforma en tradition écrite, accessible à tous. Aussi rencontre-t-on à cette époque des devins qui, possesseurs de quelque livre de cette espèce ou de tables dressées pour les cas prévus[4], débitent en consultations le trésor amassé par d'autres. L'art devenait ainsi un métier, qui ne menait ni à la considération ni à la fortune. Parmi ces devins de carrefour, qui se groupaient à Athènes autour du temple de Dionysos, et à Phalère, autour du Skiron[5], on voyait, au temps de Démétrius de Phalère, un descendant du grand Aristide, *Lysimachos*, « réduit à une telle pauvreté qu'il gagnait sa vie à expliquer les songes d'après un tableau dressé pour cet usage[6]. » Il faut ranger dans la même catégorie le client d'Isocrate, *Thrasyllos*, qui avait hérité des livres mantiques de *Polémænetos*, son maître, et vivait sur ce capital[7].

La divination inductive s'approchait ainsi de l'état où était

1) Aristoph. *Pax*, 1030. Schol. *ibid.*, 1046. 1063. — 2) Plutarch. *Gen. Socrat.*, 10. — 3) Cic. *Divin.*, I, 20. 51. Artemid. *Onirocrit.*, II, 14. Voy. vol. Ier, p 297. — 4) Περὶ τῆς μαντικῆς βίβλοι (Isocrat. *Æginet.*, 5) : γοητικαὶ καὶ μαντικαὶ βίβλοι (Greg. Naz. *Orat.*, V, 176 d) : ἔγγραφοί τινες τέχναι ὀνειροκριτικαὶ ὥσπερ ἦσαν καὶ οἰωνιστικαὶ καὶ θυτικαί (Eustath. ad *Iliad.*, p. 48). — 5) Voy., vol. Ier, p. 193. — 6) Plut. *Aristid.*, 27. Voy., vol. I, p. 295. — 7) Isocrat., *Æginet*. 5.

à cette époque la divination intuitive : elle eut depuis lors, comme celle-ci, ses recueils et ses exégètes. Bon nombre de ces exégètes n'étaient que de vulgaires charlatans. Les *agyrtes* qui repaissaient de prédictions et de recettes magiques la curiosité de la foule assemblée autour d'eux[1], auraient compromis auprès des hommes sérieux la foi à la divination, si cette foi n'avait été aussi profondément enracinée dans les esprits. On les voyait vendre à tout venant des oracles cléromantiques obtenus soit en tirant d'une urne des prophéties versifiées[2], soit en trouvant par un coup de dés un numéro correspondant à un des oracles qu'ils avaient inscrits à l'avance sur un tableau[3]. En protestant contre l'avilissement de la divination ainsi entendue, les tragiques, les comiques et les philosophes d'Athènes ne voulaient pas détruire la croyance aux révélations surnaturelles, mais défendre, au contraire, les droits et la dignité de la mantique nationale. De ces agyrtes, tourbe innommée, nous ne connaissons guère que *Déxicréon*, qui, au rapport de Plutarque, guérit les femmes de Samos, attaquées de nymphomanie, comme Mélampus avait guéri les Prœtides, et Bakis les femmes de Lacédémone[4].

On rencontre encore çà et là quelques noms de devins officiels assistant les généraux en campagne. Xénophon cite *Euclides* de Phliunte qui faisait partie, avec Basios d'Elis[5], de l'expédition des Dix-Mille. Cet Euclides ne se recommandait d'aucune tradition héréditaire, car son père Cléagoras était un peintre[6]. Cyrus le Jeune avait aussi son devin, un célèbre dissecteur d'entrailles, du nom de *Silanos*[7]. Le général athénien Iphicrate, si fécond en stratagèmes, usait assez librement des sacrifi-

1) Ἀγύρτης de ἀγείρω = *congrego*. — 2) TIBULL., I, 3, 11. HORAT. *Sat.*, I, 9, 30. — 3) Ἀγυρτικὸς πίναξ. Cf. AUGUSTIN. *Confess.*, IV, 3. — 4) PLUTARCH. *Quaest. graec*, 54. — 5) Voy., ci-dessus, p. 67. — 6) XENOPH. *Anab.*, VII, 8. Cependant, G. WOLFF (*De philos. ex orac. haur.*, p. 58) pense que ce Cléagoras était un onirocritique exerçant dans le temple de Pan, sur le Lycée d'Arcadie. — 7) PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, VIII, 7, 48. Tous autres renseignements font défaut sur ce personnage.

cateurs qu'il traînait avec lui, selon l'usage. Il n'engageait la bataille qu'à son heure, et lorsque « les entrailles qu'il avait dans l'idée[1] » lui en donnaient le signal.

Parmi les devins qui suivaient l'armée béotienne lors de la bataille de Leuctres, Plutarque cite *Théocritos* qui doit l'honneur de figurer dans l'histoire à une ingénieuse inspiration, bien différente de celle qui a immortalisé le farouche Euphrantidès. Pélopidas avait reçu en songe l'ordre d'immoler aux mânes des filles de Skédasos, jadis violées et tuées par des Spartiates, une « vierge rousse. » Le sang humain allait peut-être de nouveau couler sur les autels, lorsqu'une « jeune cavale, échappée du troupeau, traversa le camp en courant et vint s'arrêter court auprès des chefs. On admira l'éclat de sa crinière, d'un rouge vif, la grâce de son allure..... Mais le devin Théocritos frappé d'une pensée soudaine, s'écria : « Noble « Pélopidas, voici la victime ! n'attendons pas une autre vierge, « mais accepte et immole celle que la déesse te présente[2]. » Cette parole coupa court à tous les raisonnements, et la victoire de Leuctres prouva que Théocritos avait deviné juste.

Dion, le libérateur de Syracuse, avait aussi près de lui des devins, et bien lui en prit, car il aurait probablement essayé en vain de rassurer par une démonstration scientifique ses soldats effrayés d'une éclipse de lune. Le devin *Miltas* de Thessalie, qui était, comme Dion lui-même, un disciple de l'Académie, se leva au milieu d'eux : « Prenez courage, leur dit-il, et concevez de meilleures espérances, car la divinité nous montre par ce signe que ce qu'il y a maintenant de plus éclatant aura à souffrir quelque éclipse. Or, rien n'a plus d'éclat que la tyrannie de Denys et vous allez la faire s'éclipser dès que vous serez arrivés en Sicile[3]. » Il ne faudrait pas prendre Miltas pour un sceptique avisé. La doctrine

1) POLYÆN. *Strateg.*, III, 9, 7. — 2) PLUTARCH. *Pelopid.*, 22. *Gen. Socrat.*, 3. — 3) PLUTARCH. *Dion*, 22-24. Voy., vol. I, p. 53.

de Platon était loin de bannir le surnaturel et la foi commune de Miltas et de Dion dans la mantique se manifeste bientôt après. « Quant aux abeilles qui parurent sur les navires et dont un essaim alla se poser sur la poupe de celui de Dion, le devin dit en particulier à Dion et à ses amis qu'il craignait que ses actions, qui devaient certainement lui attirer beaucoup de gloire, ne fussent de courte durée, et qu'après avoir jeté un grand éclat elles ne vinssent promptement à se flétrir. » C'était le moment où les maximes philosophiques propageaient l'horreur des tyrans démagogues. Timoléon, qui devait achever à Syracuse l'œuvre de Dion, fit tuer son propre frère Timophane, tyran de Corinthe. Le devin *Orthagoras*, appelé aussi Satyros, était un des deux auxiliaires de Timoléon, de ceux qui, avec lui, exhortèrent Timophane à déposer la tyrannie et, sur son refus, le poignardèrent[1].

Nous avons vu plus haut qu'Alexandre prenait conseil d'Aristandros de Telmesse. Aristandros n'était pas seul à guider, au nom de la révélation, les phalanges aventureuses qui s'enfonçaient, à la suite du héros, dans les régions inconnues de l'extrême Orient. Dans la foule anonyme des « devins » dont les prédictions encouragent ou intimident les Macédoniens, l'histoire distingue quelques personnages incidemment nommés. C'est ainsi que nous connaissons le prêtre-devin *Alexandre*, attaché au temple d'Athênê en Troade, qui prédit la victoire du Granique[2] : *Cléomantis*, peut-être un descendant de son homonyme[3], et l'ornithoscope *Démophon* qui irrite Alexandre en voulant l'empêcher de faire le siège d'une ville oxydraque[4]. Les généraux d'Alexandre, dont la conquête éveillait l'ambition, consultaient parfois les devins sur leurs projets particuliers. Apollodore d'Amphipolis, gouverneur de Babylone, posa à son frère *Pythagoras* une question bien indiscrète; il consulta les

1) PLUTARCH. *Timol.*, 4. CLEM. ALEX. *Stromat.*, I, § 135. — 2) DIOD., XVII, 17. — 3) PLUTARCH. *Alex.*, 50. Voy., ci-dessus, p. 82. — 4) DIOD., XVII, 48.

dieux sur la destinée de son maître Alexandre. « Le roi l'apprit, et manda Pythagoras. Pythagoras ne nia point le fait ; et, Alexandre lui demandant comment il avait trouvé les victimes, il répondit que le foie n'avait point de tête. — Dieu ! s'écria le roi, quel terrible présage ! — Cependant il ne fit point de mal à Pythagoras[1]. » Ce devin avait compris que la franchise était encore, auprès d'Alexandre, le meilleur moyen de défense. Il se retranchait ainsi derrière cette fatalité devant laquelle tremblait alors l'élève d'Aristote, malade d'esprit et de corps.

La renommée des devins militaires jeta un certain lustre sur leur profession. L'érudit *Philochore* avait commencé par être « devin et hiéroscope[2] ; » il se fit aussi exégète et recueillit des oracles pour les besoins de sa clientèle avant de poursuivre en archéologue ses études spéciales *sur la mantique*[3]. Le devin Sudinos ou Sudines, qui est probablement l'auteur d'un traité sur les vertus magiques des pierres, cité par Pline[4], avait un emploi auprès du roi Attale et le remplissait sans doute consciencieusement, car Attale aima mieux le prendre pour dupe que pour complice dans une circonstance où il s'agissait de faire un miracle utile[5]. Sudinos, que Polyænus appelle « devin chaldéen, » n'était peut-être pas d'origine grecque. En revanche, il semble bien que la Grèce fournissait parfois des devins aux Barbares

1) PLUTARCH. *Alex.*, 73. ARRIAN. *Anab.*, VII, 18. Le récit d'Arrien est plus détaillé et présente le fait sous un autre jour. Pythagoras prédit d'abord la mort d'Héphestion et trouve ensuite le même signe funeste appliqué à la destinée d'Alexandre. Le roi en est averti par Apollodore lui-même et loue Pythagoras de sa sincérité. Le même Pythagoras prédit plus tard, par le même procédé, la mort de Perdiccas et celle d'Antigone. — 2) SUIDAS, s. v. Φιλόχορος. — 3) Voy., vol. Ier, p. VIII. — 4) PLIN. IX, 35, 112 ; XXXVI, 7, 59 ; XXXVII, 2, 25, 34 : 8, 114 : 9, 133. — 5) On a déjà cité plus haut (vol. Ier, p. 174) cette supercherie effrontée qui consistait à imprimer sur le foie d'une victime, avec de l'encre décalquée, des mots fatidiques. Frontin attribue ce stratagème à Alexandre le Grand, et le donne comme répété « par l'haruspice Sudinus, au moment où Eumène allait engager le combat avec les Gaulois. » (FRONTIN. *Strateg.*, I, 11, 14-15.) Attale Ier et Eumène II ayant eu l'un et l'autre affaire aux Gaulois, il est aussi difficile qu'inutile de décider entre Polyænus et Frontin.

du Nord. Du moins, le roi des Gètes, Bérébistas, et les Bosporans, avaient, au temps de Strabon, des devins attitrés, *Dekæneos* et *Achæcaros*, qu'on peut tenir pour des Hellènes[1].

Nous ne nous arrêterons pas à rechercher l'époque probable de tous ces devins entassés dans une énumération confuse par Clément d'Alexandrie[2] : Timoxeos ou plutôt *Timoxenos* de Corcyre, *Demænètos* et *Exékestos* de Phocée, *Epigènes* de Thespies, *Nicias* de Caryste, *Ariston* de Thessalie, *Dionysos* de Carthage, *Cléophon* de Corinthe, *Phormion* de Laconie, *Polyaratos* de Thasos, auxquels il faut ajouter cet *Apollonios* de Lacédémone (ou de Laodicée) cité, à propos d'auspices ornithoscopiques, par Psellus[3].

Ces devins obscurs que Clément semble donner pour « chresmologues, » appartiennent, sans nul doute, à des âges divers et représentent aussi des traditions ou des méthodes multiples. Mais, au fond, il nous importe peu de savoir, ce que nous sommes réduits à ignorer, si ces noms appartiennent à des devins proprement dits ou à des exégètes comme ceux dont il sera question plus loin.

L'histoire réelle de la divination inductive, librement exercée en-dehors des oracles, est pauvre d'idées générales, et ne peut plus être qu'un relevé de noms, dont aucun n'excite un intérêt bien vif. La liste que nous venons de dresser est loin d'être complète ; mais il y aurait peu de profit à grossir le nombre de ces épaves sauvées par hasard de l'oubli. Le fait qui s'en dégage, c'est que la divination libre a gardé surtout l'office dont les oracles ne pouvaient la déposséder, la solution des questions de détail et l'appréciation des opportunités pratiques, combinée avec le sacrifice sous la forme d'extispicine. Elle s'est adaptée d'une manière toute spéciale aux besoins des armées. On pourrait

1) Strab., XVI, 2, 39. — 2) Clem. Alex. *Strom.*, I, § 132. — 3) Voy., vol. I, p. 136.

l'appeler la divination militaire par excellence. De ses agissements, improvisés au jour le jour, les stratégistes avaient fini par faire une tradition didactique, un chapitre de l'art militaire. Onosandros prend le ton grave qui convenait à un philosophe platonicien, pour parler de la consultation des victimes avant le combat. « Que jamais le général ne mette son armée en marche ou ne la range en bataille sans avoir préalablement sacrifié ; mais qu'il ait autour de lui sacrificateurs et devins. Le mieux serait qu'il pût examiner lui-même avec compétence les entrailles; car il lui est alors très-facile de se renseigner en peu de temps et de devenir à lui-même un bon conseiller[1]. Les entrailles une fois reconnues favorables, qu'il commence tout d'abord par appeler tous les chefs à voir les entrailles, afin qu'après les avoir vues de leurs yeux, ils aillent encourager leurs subordonnés en leur annonçant que les dieux ordonnent de combattre; car les troupes ont confiance lorsqu'elles pensent marcher au danger avec l'approbation des dieux. En effet, les soldats observent les signes et remarquent les voix, chacun pour son compte; mais un présage satisfaisant qui s'adresse à tout le monde réconforte même ceux qui n'ont pas bonne opinion en leur particulier. Si, au contraire, les entrailles sont défavorables, il faut rester en place, et s'il y a quelque nécessité pressante, il faut en supporter tout le désagrément, car on ne saurait trouver pis que le mal contre lequel la divinité vous met en garde. De même, si la situation présente doit s'améliorer, il faut arriver à avoir un sacrifice satisfaisant, et, pour cela, sacrifier souvent dans la même journée; car une heure, un rien de temps peut coûter cher à qui devance ou laisse passer le moment opportun. Pour moi, il me

1) On rencontre ici la préoccupation constante des socratiques, déjà signalée chez Xénophon et Platon (Vol. I, p. 44. 49). Ils voulaient maintenir la foi à la divination et prévenir l'ingérence des prêtres et des devins dans les affaires publiques.

semble que la thytique retrouve dans les entrailles, sous un autre aspect, le mouvement des astres au ciel, leurs levers, leurs couchers, les angles de leurs positions trigones, tétragones et diamétrales, positions dont les moindres changements ont en un seul jour, ou plutôt en une heure, créé des puissances et fait des apothéoses ou transformé des rois en captifs[1]. » C'est là le langage d'un croyant, qui rajeunit une vieille méthode avec des raisonnements astrologiques, et donne à sa foi les allures de la science. Celui-là ne serait pas embarrassé d'expliquer comment « des entrailles qui se montrent propices pour la bataille présagent souvent la perte complète des armées[2]. » Frontin, au contraire, se préoccupe fort peu des rites divinatoires, qu'il considère comme un exercice de prestidigitation, et beaucoup de l'utilité qu'un général habile peut en tirer. Il admire le savoir-faire des capitaines qui ont réussi à persuader à leurs soldats qu'ils étaient en communication avec le ciel, et le stratagème lui paraît d'autant plus admirable que les dupes étaient plus en état de ne pas se laisser tromper. Après avoir parlé de Sertorius, qui avait à entraîner des barbares, il ajoute : « Il ne faut pas user de ce stratagème seulement lorsque nous croirons avoir affaire à des imbéciles, mais bien plus encore quand on pourra imaginer des inventions telles qu'on les croie envoyées par les dieux[3]. » Comme il enseigne la manière de produire des signes favorables, il apprend à « dissiper la crainte que les soldats auraient pu concevoir de présages funestes[4], » et il se complaît visiblement à citer les reparties au moyen desquelles les gens d'esprit savent mettre les dieux de leur côté. Polyænus, qui écrivait pour l'instruction de Marc-Aurèle et de L. Verus, partage un peu la même manière de voir. Il enregistre avec

1) Onosand. *De imperat. offic.*, X, 10, 25-26. Cf. Vol. Ier, p. 173. — 2) Onosand. *Ibid.*, XI, 1, 1. — 3) Frontin., *Strateg.*, I, 11, 13. — 4) Frontin., I, 12.

un sang-froid imperturbable, les stratagèmes les plus divers, dont il avait recueilli jusqu'à neuf cents exemples, et ne trouve pas un mot de blâme pour ceux qui altéraient la sincérité des pratiques divinatoires[1]. Quant à Végèce, qui résumait à l'usage de Théodose les travaux de ses devanciers, il se garde bien de parler des sacrifices divinatoires que les édits impériaux avaient non-seulement fait disparaître des usages officiels, mais interdits même à la dévotion privée. Il se contente de recommander, pour le jour de la bataille, les discours appropriés à la circonstance[2].

Ainsi, la divination inductive, pratiquée par les devins militaires sous la forme d'extispicine, s'était, durant de longs siècles, attachée à satisfaire des besoins réels et vivait de cette crédulité anxieuse que provoque la perspective du danger. C'est dans un monde tout différent, dans le domaine de la spéculation et du rêve, que nous allons voir naître et se développer la chresmologie libre, toute chargée d'aspirations mystiques et tellement dégagée des réalités palpables que son histoire ressemble à un défilé de fantômes.

1) Polyæn. *Strateg.*, III, 9, 8-9; IV, 3, 14; VIII, 23, 4. — 2) Fl. Vegetius Renat. *Epitom. rei milit.*, III, 12.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES REPRÉSENTANTS DE LA DIVINATION INTUITIVE OU CHRESMOLOGUES.

L'histoire de la divination intuitive est, pour ainsi dire, complètement séparée de celle que l'on vient de parcourir. Ces deux séries divergentes ne se touchent qu'au point de départ, dans le sein de la divinité d'où émane toute révélation, et ne se trouvent que fortuitement rapprochées dans la pratique par l'intermédiaire des exégètes. Sans doute, l'intuition et l'induction ne sont pas exclusives l'une de l'autre; mais, entre les personnages qui représentent les deux méthodes, on ne trouve guère à noter que des différences. La principale, et celle qui dispense d'en relever d'autres, est le caractère tout artificiel et fictif du canon des prophètes chresmologues. Tandis que les devins, même les plus légendaires, représentent une profession qui a été réellement exercée au grand jour de l'histoire, les chresmologues inspirés par le souffle divin sont des figures idéales, aussi insaisissables que ce souffle lui-même, qui flottent entre le ciel et la terre, à demi perdues dans leur auréole surnaturelle. Ces figures ont été créées de toutes pièces par l'imagination mystique, par l'enthousiasme orgiastique qui, après avoir ouvert à Delphes, au foyer même de la religion apollinienne, une source intarissable de révélation et s'être immobilisée un certain temps dans cette création incomparable, se réveilla au

VII[e] siècle, ranimé par un nouvel afflux de l'esprit oriental.

Cette impulsion donnée au mysticisme hellénique est représentée par un personnage que la légende dispute à l'histoire, le Crétois Épiménide de Phæstos. Dans ce médecin des âmes et des corps, illuminé par la révélation divine et versé dans les sciences humaines, se rencontrent et s'associent les deux religions qui, seules parmi tant de cultes vieillis, possédaient la foi communicative avec le goût de la propagande : la religion apollinienne et celle des mystères. Nous retrouverons Épiménide classé à son rang parmi les chresmologues, avec le caractère mythique qu'il tient de la légende ; mais, avant de pénétrer dans les régions nuageuses où il siège à côté des prophètes et des sibylles, il faut se tenir pour averti que tous ces types ont été projetés sur l'horizon du passé par un effort systématique de l'imagination grecque, et que toute cette construction rétrospective est l'œuvre d'une époque dominée par le nom d'Épiménide.

Il ne saurait être question de classer par ordre chronologique la brillante pléiade des chresmologues[1]. A part quelques-uns, derrière lesquels on soupçonne une réalité concrète, ils sont en-dehors du temps. Nous les diviserons en deux groupes principaux, les prophètes et les sibylles, en ordonnant le premier de ces groupes d'après l'origine probable des influences qui paraissent y avoir dominé, et rejetant dans un paragraphe spécial la classification tout artificielle des copies du type sibyllin.

1) On a déjà indiqué (vol. I[er], p. 350-351) la plupart des termes qui désignent spécialement la mantique intuitive et ses représentants. Χρησμολόγος a, sur ses synonymes, l'avantage de représenter une idée à la fois plus générale et plus précise, en ce sens qu'il s'applique à tous ceux qui ont formulé des oracles versifiés (χρησμοί), quelle que soit l'origine de leur inspiration ou l'allure extérieure de leur enthousiasme, et qu'il exclut toute autre manifestation de l'instinct prophétique. Le seul inconvénient qu'il offre est d'avoir été parfois appliqué, par extension, aux collecteurs et exégètes d'oracles. (Voy., ci-dessous, chapitre III.) Χρησμολόγος a pour succédanés χρησμῳδός, χρησμηγόρος, χρησμαγόρης, χρησμοδότης, χρησμολέσχης.

§ 1

LES PROPHÈTES CHRESMOLOGUES.

Classification approchée des chresmologues. — Prophètes crétois. — Minos et Rhadamanthys. — Thalétas et Onomacritos de Locres. — Épiménide de Phæstos, prophète de Zeus et des Nymphes. — Épiménide et Apollon. — Euclos de Cypre. — Anthès d'Anthana. — Prophètes dionysiaques et orphiques. — Mélésagoras d'Éleusis. — Lycos d'Athènes. — Bakis, le prophète béotien, possédé des Nymphes. — Oracles de Bakis. — Amphilytos d'Acarnanie et Onomacritos d'Athènes. — Les oracles du prophète Musæos. — Orphée et la révélation orphique. — Orphée prêtre de Dionysos. — Le Gète Zamolxis. — Prophètes apolliniens. — L'Hyperboréen Abaris; Olen; Asteria. — Aristéas de Proconnèse. — Pythagore de Samos; Empédotimos; Empédocle d'Agrigente. — Le Génie de Socrate. — Apollonios de Tyane et la révélation immanente. — Engastrimythes et orphéotélestes.

Les traditions relatives à l'origine de l'inspiration prophétique chez les chresmologues ne sont pas tellement précises que l'on puisse établir, à ce point de vue, une classification rigoureuse. Tout système tend naturellement à l'unité et, ici plus qu'ailleurs, la religion apollinienne a fait prévaloir ses prétentions au monopole de la mantique. Il s'agissait, en effet, d'une divination merveilleuse, émanée directement de la pensée divine, sans procédés techniques, sans méthode qui pût la rattacher à un culte ou à un inventeur déterminé. Toute-puissante au moment où s'élabora la légende des chresmologues, la religion d'Apollon fit de la plupart d'entre eux des serviteurs, des amis ou des fils de son dieu. Il suffit donc d'indiquer une systématisation possible, mais trop artificielle, qui distinguerait les prophètes gréco-sémitiques de la Crète et de Cypre, les prophètes orphiques ou dionysiaques, et les prophètes apolliniens proprement dits. Les limites tracées entre ces trois groupes seraient nécessairement arbitraires. Le plus brillant représentant de

la divination crétoise, Épiménide, est en même temps un prophète apollinien ; on ne trouverait peut-être pas un prophète orphique qui ne fût donné comme inspiré d'Apollon, et, en revanche, il n'est pas de prophète apollinien qui ne relève à quelque degré d'une influence irréductible à celle de son patron officiel. Nous allons cependant suivre dans ses grandes lignes cette division générale, en évitant de lui donner le caractère d'une classification exacte.

On ne rencontre guère, en-dehors de l'inspiration apollinienne, que deux héros crétois dont on ne fait pas d'ordinaire des prophètes, mais qui ont réellement ce caractère si l'on fait entrer dans la mantique tout ce qui vient de la révélation surnaturelle, Minos et Rhadamanthys.

Minos, fils de Zeus, est le type du législateur antique, qui apporte aux hommes, non pas des règles contestables élaborées par une sagesse humaine, mais la révélation d'en-haut, affirmée et démontrée par des miracles[1]. Minos tenait directement ses lois de Zeus lui-même, dont il était le confident novénaire (ἐννέωρος ὀαριστής)[2]. Sous cette expression bizarre se cache une tradition que les mythographes postérieurs ont précisée. On disait donc que, tous les neuf ans, le grand roi de Knosos « se retirait sur la montagne, en un lieu dit l'*Antre de Zeus*, et en ressortait muni des tables de lois, qu'il assurait être les commandements mêmes du dieu[3]. » Ce colloque personnel avec la divinité représente la forme la plus simple de la révélation. La parole remplace ici l'impulsion intérieure qui est l'agent de la divination intuitive ordinaire, et qui ne va pas sans une exaltation incompatible avec la gravité du culte

1) Diod., I, 94. — 2) Hom. *Odyss.*, XIX, 179. Cette légende a eu pour cause historique une sorte de révision novénaire de la constitution. A Sparte, qui avait beaucoup emprunté à la Crète, les éphores allaient, tous les neuf ans, observer les présages météorologiques pour en tirer des inductions sur l'opportunité de garder ou de déposer les rois. Voy., vol. Ier, p. 201. — 3) Plat. *Minos*, 319, et Strab., X, 4, 8; XVI, 2, 38. Val. Max., I, 2, 1.

de Zeus. Zeus est, en effet, l'unique inspirateur de Minos; ni dans le caractère personnel de celui-ci, ni dans le type de son épouse Pasiphaé[1], on ne rencontre la trace de l'influence apollinienne. La légende de Minos s'est formée à une époque où la Crète à demi-sémitique, toute au culte de Baal-Zeus, n'était pas encore conquise par la religion d'Apollon.

La figure de Minos est reproduite, avec tous ses attributs, dans un personnage qui lui est constamment associé, *Rhadamanthys*. Rhadamanthys est tantôt le frère aîné, tantôt le frère cadet, tantôt le prédécesseur et le modèle de Minos[2]. Dans cette dernière version, il aurait été le premier législateur de la Crète et aurait été honoré, avant Minos, des révélations de Zeus.

Rhadamanthys porte, à un plus haut degré que Minos, le caractère de sage et de confident des dieux. Son histoire n'est pas souillée par ces cruautés qui révèlent dans le puissant roi Minos un adorateur de Baal et de Melkart. Chassé de la Crète, avec son autre frère Sarpédon, par Minos, il sème les constitutions et les lois sur la route de l'exil qui le conduit, à travers tout l'Archipel tiré par lui de la barbarie, jusqu'à Œkalée, en Béotie, où il épouse Alcmène, après la mort d'Amphitryon[3]. Sa renommée l'avait précédé en Béotie, car déjà le jeune Hérаklès, après avoir tué son précepteur Linos, s'était justifié en citant la loi de Rhadamanthys qui permettait le meurtre en cas de légitime défense[4]. Enfin, cette honorable carrière se termine par une distinction qui équivaut à une apothéose. Rhadamanthys, qui n'a pas su ou qui n'a pas pu garder de royaume en ce monde, règne avec Alcmène sur les Iles des Bienheureux[5], sur l'archipel d'Elysion où abordent, pour y jouir d'une paix éternelle, ceux qui

1) Pasiphaé avait un oracle à Thalamæ, en Laconie. (PAUSAN., III, 26, 1.) — 2) STRAB., X, 4, 8. — 3) APOLLOD., II, 4, 11. — 4) APOLLOD., II, 4, 19. — 5) HOM. *Odyss.*, IV, 564.

ont suffisamment purifié leur âme aux épreuves de la vie[1].

L'influence naissante de la religion apollinienne se reconnaît déjà dans ces légendes. Minos, Rhadamanthys, Sarpédon, le premier indépendant d'Apollon, le dernier tout acquis à ce dieu, symbolisent, par une gradation continue, les progrès du culte d'Apollon dans la Crète et sur le littoral asiatique. Rhadamanthys tient une place moyenne entre ces deux extrêmes. On reconnaît déjà en lui le prophète apollinien à sa chevelure blonde[2], et au séjour qu'il choisit pour se reposer de sa vie errante. Œkalée, bâtie au pied du mont Telphusion, appartient, en effet, à cette région que remplit de ses légendes le culte d'Apollon, et au centre de laquelle des Crétois de Knosos ont installé l'oracle de Pytho.

Minos et Rhadamanthys sont des précurseurs de *Lycurgue*, qui vint, dit-on, en Crète étudier leurs lois, et qui, comme eux, donna à ses *Rhetra* le caractère d'une révélation surnaturelle[3]. A l'époque où la légende fait vivre le législateur de Sparte, la Crète était toute acquise à la religion apollinienne, qui avait son foyer à Delphes et que l'invasion dorienne implantait partout sur le sol conquis. L'inspiration de Lycurgue fut donc rapportée exclusivement au dieu de Pytho[4] qui, à plus forte raison, passa pour avoir dicté ou approuvé les législations postérieures de Solon et de Charondas. La patrie de Minos n'en resta pas moins le berceau de la constitution de Sparte, et Apollon Pythien lui-même savait au besoin le reconnaître. C'est de la Crète qu'il fait venir *Thalétas* (vers 680) pour rétablir à Sparte la concorde troublée, et c'est là encore qu'un siècle plus tard il ira chercher Épiménide, le précurseur de Solon. Thalétas était un médecin des âmes, et la médecine spirituelle ne va guère sans la mantique qui, seule,

1) Pindar. *Olymp.*, II, 68 sqq. Rhadamanthys est plutôt un vice-roi, lieutenant de Kronos.— 2) Hom. *Odyss*, IV, 564. — 3) C. W. Gœttling, *Ueber die vier lykurgischen Rhetra* (Gesamm. Abhandlungen, I, p. 317-352). — 4) Tyrtæus, *Fragm.*, 2. Plut. *Legg.*, I, p. 624. 632. 633. Plutarch. *Lycurg*, 6. 13.

peut sonder les plaies à guérir. La Crète était alors comme une école de science politique et divinatoire. On y allait faire provision de révélation surnaturelle, comme cet *Onomacritos* de Locres, qu'Aristote place dans l'entourage de Thalétas, et qui, au dire de quelques-uns, aurait été le premier auteur de lois constitutionnelles[1].

Les Crétois étaient depuis longtemps les adeptes et les propagateurs du culte apollinien, lorsque parut au milieu d'eux le célèbre *Épiménide*. La physionomie de ce personnage complexe a été tellement transfigurée par la légende que l'on ne peut guère le réduire à ses proportions historiques. Ceux qui lui donnaient pour mère une nymphe[2] et qui le comptaient au nombre des Curètes[3], c'est-à-dire pour un génie mythologique, étaient sans doute plus près de la vérité que ceux qui en ont fait un homme. Quelle réalité attribuer, en effet, à un homme qui vit deux ou trois siècles[4], et qui passe cinquante ans à dormir[5]? Les nombreux ouvrages en prose et en vers qui circulaient sous son nom[6] ne faisaient pas illusion à tout le monde, même dans l'antiquité. Ils appartiennent à cette littérature mystique qui, en remontant le cours des siècles, finit par retrouver les écrits fabuleux d'Orphée.

1) Aristt. *Polit.*, II, 9, 5. — 2) Le père d'Épiménide s'appelait Bolos ou Dosiadès ou Agesarchos; sa mère, Blasta (Suidas, s. v. Ἐπιμενίδης). — 3) Diog. Laert., I, 114. Il ne s'agit plus sans doute des Curètes qui ont élevé Zeus lui-même, mais de Curètes quelconques, qu'une mythographie ignorante et capricieuse faisait naître d'Apollon et de la muse Thalie (Tzetzes ad Lycophr., 28). — 4) On le faisait vivre cent cinquante-sept ou deux cent quatre-vingt-dix-neuf ans. — 5) Diog. Laert., I, 109 sqq. Theopomp. *Fragm.*, 69. Plin., VII, 52, 175. Val. Max., VII, 13. — 6) On lui attribuait des traités περὶ χρησμῶν, περὶ θυσίων, sur les *Mystères*, des oracles (χρησμοί), des formules de purification (καθαρμοί), des épopées théogoniques et héroïques, sans compter des recherches sur l'histoire de la Crète et une correspondance politique. C'est aux oracles d'Épiménide que saint Paul paraît avoir emprunté sa citation : *Dixit quidam ex illis, proprius ipsorum propheta : Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri.* (Paul. *Epist. ad Titum*, I, 12.) Les fragments dans les *Epicorum graec. fragm.* de G. Kinkel, p. 230-238.

Qu'il ait existé réellement un thaumaturge crétois, né à Phæstos[1], résidant à Knosos, et appelé Épiménide, peu nous importe. Ce qu'il y a de plus vivant et de plus agissant dans l'histoire religieuse, ce ne sont pas les hommes, mais les idées, et une entité abstraite autour de laquelle se groupent un certain nombre de ces idées acquiert une vie plus intense, une réalité plus active que la réalité matérielle. Épiménide représente une de ces forces morales et, à ce titre, il est réellement l'un des acteurs de l'histoire religieuse.

Le prophète crétois est, avant tout, un purificateur; purificateur des âmes et même des objets inanimés[2]. Entre ses mains, la divination n'avait pas tant pour but de dévoiler l'avenir que de découvrir dans le passé les fautes ignorées dont les malheurs présents étaient la conséquence. Il disait lui-même, au rapport d'Aristote, qu'il ne « devinait pas les choses futures, mais bien les faits passés restés inconnus[3]. » Ce n'est pas qu'il entendît limiter ainsi le domaine de la mantique. Pour retarder de dix ans les guerres médiques[4], il fallait bien qu'il eût pu lire la date fatale dans le livre de la destinée. Il prédit aussi la défaite des Lacédémoniens par les Arcadiens, à Orchomène[5]; mais sa mission spéciale le rejetait d'ordinaire vers le passé.

Ce n'est pas là le rôle primitif et essentiel de la divination apollinienne, qui emprunta la cathartique à d'autres cultes, mais ne parvint jamais à en conquérir le monopole. Aussi, Épiménide ne paraît pas avoir été connu à l'origine comme un prophète apollinien. L'enthousiasme prophétique lui

1) Phæstos était une ville dorienne, par conséquent acquise au culte d'Apollon. — 2) Il passait pour avoir été le premier qui eût purifié les choses inertes, comme les maisons et les champs (Diog. Laert., I, 112). On sait qu'à Athènes, où la légende conduit Épiménide, le tribunal du Prytaneion jugeait les objets homicides, c'est-à-dire ordonnait, à propos de ces objets, des expiations religieuses. (Pollux, VIII, 111. 120.) — 3) Aristt. *Rhetor.*, III, 17, 10. — 4) Clem. Alex. *Strom.* VI, § 31. — 5) Diog. Laert. I, 10, 11.

venait plutôt des nymphes ou de Zeus. Les nymphes jouent un assez grand rôle dans son existence. C'est d'elles qu'il reçoit cette nourriture subtile qui tenait tout entière dans un pied de bœuf et qui le dispensa de manger pour le reste de sa vie [1]; symbole assez palpable de l'aliment intellectuel que lui fournit le délire prophétique envoyé par les nymphes. Ce sont les nymphes aussi, sans doute, ou des divinités telluriques, qui lui ont révélé les vertus curatives des plantes et ont fait de lui un second Mélampus. D'autre part, un Crétois ne pouvait manquer d'être un serviteur de Zeus. La grotte où dort Épiménide peut être la demeure des nymphes, mais elle rappelle aussi de très-près les colloques mystérieux de Minos et de Rhadamanthys avec Zeus. Épiménide dut en sortir comblé de révélations gravées dans sa mémoire ou, comme le dit une métaphore grossière, dans « sa peau [2]. » On racontait aussi qu'Épiménide, occupé à élever un sanctuaire aux nymphes, entendit une voix du ciel lui crier: « Épiménide ! pas aux nymphes, mais à Zeus [3]. » Zeus, l'antique dieu de la Crète, se substitue ici aux nymphes, comme protecteur et inspirateur d'Épiménide. Apollon, au contraire, ne prend aucune part ostensible à l'éducation du prophète. On surprend même la trace d'une sorte de querelle entre Épiménide et l'oracle de Delphes, auquel le prophète contestait le titre de « nombril de la terre. » Épiménide fut puni par le dieu et, dit Plutarque, « c'était justice [4]. »

1) Timæus, *Fragm.*, 45. D'autres racontaient qu'Épiménide se contentait de prendre chaque jour une quantité très-minime d'une composition de mauve et d'asphodèle. (Hermipp. ap. Procl. in Hesiod. *Opp. et dies*, 41.) — 2) La métaphore avait été prise au sens propre. On prétendait avoir à Sparte la peau d'Épiménide couverte de ses prophéties. L'Ἐπιμενίδειον δέρμα était passé en proverbe pour désigner les antiquailles curieuses. (Hesych. *Fragm.*, 23. Prov. Vatic., III, 97. Suidas, s. v.) A la peau d'Épiménide, les Spartiates ajoutèrent celles de Phérécyde et d'Anthès (Plut. *Pelop.*, 21. Steph. Byz. s. v. Ἀνθάνα), c'est-à-dire des manuscrits également sur peau. — 3) Diog. Laert., I, 115. — 4) Plutarch. *Defect. orac.*, 1.

Mais la religion apollinienne prend Épiménide à son service, comme elle a fait de Thalétas. L'oracle de Delphes ordonne aux Athéniens, hantés par des fantômes et par la peste, en expiation du meurtre de Kylon, de recourir aux bons offices du purificateur crétois, et Épiménide fait entrer le culte d'Apollon, resté jusque-là un culte aristocratique, dans la religion nationale des Athéniens. En même temps, il apaise les Érinyes, réforme les mystères et confère à Solon, qui doit consolider et achever l'œuvre commencée, une sorte d'investiture surnaturelle.

Après avoir jeté ce vif éclat, Épiménide se replonge pour nous dans les ténèbres. Nous ne savons de sa biographie que ce qu'en a gardé la tradition apollinienne, c'est-à-dire les rapports intervenus entre Épiménide et le sacerdoce d'Apollon. Les Lacédémoniens croyaient posséder son corps qu'ils gardaient, au rapport de Sosibios, « d'après un certain oracle[1]. » L'oracle de Delphes se vantait sans doute d'avoir procuré à Épiménide son dernier asile. Le prophète y dormait cette fois de l'éternel sommeil, sous la protection d'Apollon, qui l'avait inscrit au nombre de ses fidèles et qui passa plus tard pour l'avoir imprégné de ses révélations [2].

C'est aussi dans la Grèce orientale, et plus près encore de la race sémitique, à Cypre, que l'on trouve un chresmologue à peu près indépendant de l'influence apollinienne, *Euclos*. Nous ne savons si ce prophète légendaire se rattachait à la famille sacerdotale des Kinyrades ; mais on le faisait vivre avant Homère, dont il avait prédit la naissance à Cypre[3], et avant le fabuleux Bakis, qu'il n'avait pas attendu pour raconter à l'avance l'histoire des guerres médiques[4]. On se le

1) Diog. Laert., I, 115. — 2) Iamblique dit qu'Épiménide était comme identifié (συνηρτημένος) avec les oracles d'Apollon. (*Pythag. Vit*, 32, 222.) — 3) Pausan., X, 24, 3. — 4) Pausan., X, 14, 6.

représentait volontiers comme prophétisant sur un trépied, à la manière des pythies[1].

Les prophéties d'Euclos, inconnues d'Homère et de bien d'autres, circulèrent, avec celles de Bakis et de Musée, après les événements qu'elles étaient censées avoir annoncés. Pausanias les a lues sans paraître douter de leur authenticité. Il ajoute même naïvement qu'avec le temps on verra sans doute surgir des prophètes nouveaux, semblables aux anciens[2].

Le prophète *Anthès*, fils de Poseidon et probablement inspiré par son père, doit appartenir aux traditions d'Halicarnasse. Ces traditions l'ont reporté en Europe, aux environs de Trœzen, métropole d'Halicarnasse. Anthès est une figure sans relief et sans histoire, façonnée avec les souvenirs laissés sur la côte de l'Argolide par le culte ionien de Poseidon et grandie avec les ressources de l'étymologie. On faisait de lui l'éponyme d'Anthénè ou Anthana en Kynurie, de l'île de Calauria ou Anthédonia, et même d'Anthédon en Béotie[3].

La part de la Grèce orientale une fois faite, — au moins provisoirement, — nous allons nous confiner un instant dans ce recoin de l'Hellade où les cultes bachiques et orphiques ont imprimé aux imaginations un élan religieux soutenu par l'émulation qu'engendrait le voisinage de Delphes, en Béotie et en Attique.

Des traditions obscures et qui n'ont pu se coordonner en un tout systématique, au gré du sacerdoce apollinien, nous parlent de prophètes, groupés aux alentours d'Athènes, et dont l'inspiration procède des nymphes : Mélésagoras d'Éleusis; Lykos d'Athènes; Bakis, revendiqué à la fois par la Béotie, l'Arcadie et l'Attique; Musæos, partagé entre la Thrace et Éleusis; enfin, à titre de personnage historique,

1) De là l'épithète d'Εμπυριβήτης qu'on trouve accolée à son nom. (Hesych. s. v.) — 2) Pausan., X, 12, 11. — 3) Steph. Byz., s. v. 'Ανθάνα.

Amphilytos d'Acarnanie, que les Athéniens regardaient comme leur concitoyen[1].

On n'entend parler de *Mélésagoras* que bien tard, par Maxime de Tyr. « Il a existé à Athènes, dit-il, un homme d'Éleusis, nommé Mélésagoras, qui, au dire des Athéniens, fut sage et prophète sans avoir appris cet art, mais parce qu'il était possédé des nymphes (ἐκ Νυμφῶν κάτοχος) en vertu d'un décret divin[2]. » La haute antiquité que l'on paraît attribuer à Mélésagoras ne permet pas de l'identifier avec Amélésagoras de Chalkédon ou d'Athènes, qui avait écrit des *Atthides*. Le chresmologue est un personnage mythique dont le nom signifie peut-être, sous une forme rectifiée, « la voix des Mélisses (Μελισσαγόρας), » c'est-à-dire des nymphes ou des prêtresses de Démêter[3].

Les Athéniens ajoutaient à la liste de leurs chresmologues indigènes l'Érechthéide *Lykos*, fils de Pandion, fondateur du culte d'Apollon Lykios. Le héros messénien Aristomène lut dans ses oracles la promesse d'une résurrection future pour la malheureuse Messène et cacha en terre les reliques sacrées qui devaient être, d'après cette révélation, comme la

1) Il faut éliminer de la liste des chresmologues le héros Laïos, père d'Œdipe. On l'y a inscrit d'après une fausse interprétation d'un texte d'Hérodote (V, 43), où il est dit qu'Anticharès conseilla à Dorieus de coloniser Héraclée en Sicile, ἐκ τῶν Λαΐου χρησμῶν. Laïos a été souvent le client des oracles, et il allait encore à Delphes le jour où il fut tué, mais il est le dernier à qui l'on s'aviserait d'attribuer le sens prophétique. Il s'agit donc ici des « oracles rendus à Laïos, » et qui avaient été colligés par des exégètes. Cette construction n'est pas anormale au point de vue de la syntaxe. Cf. ἀγγελία τῆς Χίου, *nouvelle relative à Chios* (THUCYD., VIII, 15); τὸ Μεγαρέων ψήφισμα, *le décret relatif aux Mégariens* (THUCYD., I, 140); ὁ τοῦ κυνὸς λόγος, *la fable du chien* (XENOPH. *Mem.*, II, 7, 13) — 2) MAX. TYR. *Diss.* XXXVIII, 3. — 3) Sur les Μέλισσαι, voy. LOBECK, *Aglaoph.*, p. 817. Lobeck préfère l'étymologie donnée par Ménage, μέλισσα de μειλίσσω = *demulceo*. Le terme fut appliqué aux Nymphes (APOLLOD., I, 1, 6; CALLIM. *In Jov.*, 47), aux prêtresses de Démêter, de Perséphonè et d'Artémis, plus tard, de Kybèle (SCHOL. PIND. *Pyth.* IV, 106); puis, aux prêtresses en général (Δελφὶς μέλισσα. PIND. *Ibid.*), et enfin aux prêtresses ou même aux poètes, particulièrement à Sophocle.

semence de l'avenir [1]. Avec de pareilles légendes, les Athéniens se créaient un rôle dans les guerres de Messénie. Ils avaient envoyé un poète pour conduire les Spartiates et des prophéties pour consoler les Messéniens. Les oracles de Lykos, qui devaient être de fabrique assez récente, n'eurent jamais la notoriété de ceux de Bakis, de Musée et d'Euclos. Du moins, Pausanias, qui avait lu ces derniers, semble n'avoir pu se procurer ceux du prophète athénien [2].

Bakis, dont les orateurs citaient si souvent les oracles à Athènes, a été réclamé par les Athéniens aux Béotiens avec tant de persistance qu'il a fallu, pour accorder ces prétentions inconciliables, distinguer plusieurs prophètes de ce nom [3]. Philétas d'Éphèse distingua trois Bakis : le premier et le plus ancien originaire d'Éléon en Béotie ; le second Athénien ; le troisième Arcadien, né à Kaphya, ce dernier étant identifié avec d'autres prophètes ou thaumaturges arcadiens, *Kydas* et *Alétès* [4]. Ce système de transaction est de date relativement récente, car on ne saurait faire remonter bien haut l'époque où vécut Philétas d'Éphèse, et il ne doit pas faire oublier qu'en dehors de ces discussions sur la patrie du prophète, tout ce que l'on rapportait de Bakis était attribué à un personnage unique qui passait pour Athénien en Attique, pour Béotien en Béotie, et pour Arcadien en Arcadie.

1 PAUSAN., IV, 20, 4. — 2) PAUSAN., X, 12, 11. — 3) N. FRÉRET, *Observations sur les recueils de prédictions écrites qui portent le nom de Musée de Bacis et de la Sibylle*, 1749. (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, XXIII, p. 187-212). G. GŒTTLING, *De Bacide fatiloquo*. Jenæ, 1859. Les débris des oracles de Bakis ont été colligés par C. Alexandre (*Excursus ad Sibyllina*, p. 134-136). Gœthe s'est amusé à versifier de prétendues prophéties de Bakis (*Weissagungen des Bakis*) en 32 quatrains. Eckermann croit retrouver dans le nom de Bakis celui de Bakchos et rapproche ainsi Bakis de Mélampus. La plupart des mythographes modernes voient dans Bakis le prophète « parlant » (de βάζειν). On avait donné à Pisistrate le surnom de Bakis, qui pourrait bien, en effet, signifier le « parleur. » (SCHOL. ARIST. *Pax*, 1071.) — 4) PLUT. *Pyth. orac.*, 10. ÆLIAN. *Var. Hist.* XII, 50. SCHOL. ARISTOPH. *Equit.*, 123. *Pax*, 1071. *Aves*, 962. CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 132. SUIDAS, s. v. Βάκις. TZETZES ad Lycophr., 1278.

En somme, les Athéniens n'ont pu faire prévaloir leurs prétentions et, pour les anciens mythographes, Bakis est un Béotien[1].

Ce qui est hors de doute, c'est que Bakis passait, plus particulièrement que tout autre chresmologue, pour être « possédé des nymphes[2], » et on savait même que celles qui lui avaient communiqué la faculté prophétique étaient les nymphes de l'antre Corycien[3]. Il y avait sans doute de bien belles choses à raconter sur ce favori des nymphes qui avait dû dormir, lui aussi, d'un sommeil enchanté dans cette sombre grotte du Parnasse, rafraîchie par des cascatelles d'eaux vives[4], mais nous ne pouvons plus lire les légendes « surprenantes » que Théopompe avait recueillies ou forgées sur ce thème[5]. Il n'en reste qu'une indication qui achève le portrait de Bakis et le défigure en même temps. Théopompe disait que Bakis, joignant, comme Mélampus, les fonctions de purificateur à celles de prophète, avait purifié et guéri les femmes de Sparte attaquées d'un délire analogue à celui des Prœtides; et il ajoutait que Bakis avait été appelé sur la recommandation d'Apollon[6].

On surprend ici la retouche ajoutée à la tradition primitive par la mythographie apollinienne. Il n'avait pas été difficile de rapprocher du Parnasse la légende de Bakis à l'aide du point de contact que fournissait l'antre Corycien, substitué peut-être dans ce but à la grotte béotienne de Libéthra sur l'Hélicon. Il ne restait qu'à établir des relations amicales entre l'oracle et le prophète et qu'à donner ainsi à Bakis le caractère d'un serviteur ou d'un instrument d'Apollon. Le récit de Théopompe servait de garantie à ces relations hypo-

1) Cic. *Divin*, I, 18. — 2) Bakis χρησμολόγος (Pausan., X, 32, 11), μανεὶς ἐκ Νυμφῶν (Paus., IV, 27, 4). Après avoir donné le titre de chresmologues à Euclos, Musæos, Lycos, Pausanias ajoute : καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατάσχετον ἄνδρα ἐκ Νυμφῶν. (Paus. X, 12, 11.) — 3) Schol. Aristoph. *Pax*, 1279. — 4) Paus., X, 32, 7. — 5) Schol. Aristoph. *Aves*, 962. — 6) Cf., ci-dessus, p. 85.

thétiques. C'est de cette façon que le possédé des nymphes, de ces nymphes délirantes dont le Dionysos béotien mène le chœur, est devenu le mandataire obéissant du dieu de Delphes[1].

La foi dans les oracles de Bakis était, du reste, assez fortement enracinée dès le v[e] siècle avant notre ère pour que l'oracle de Delphes lui-même hésitât à l'attaquer. Hérodote est convaincu que le prophète avait prédit l'invasion de Xerxès et que les Eubéens, surpris par les Perses, avaient porté la peine de leur incrédulité. Il trouvait même dans l'accomplissement de ces prophéties une preuve de la véracité des oracles en général[2]. De cette façon, Bakis servait la cause des oracles apolliniens aussi efficacement que s'il avait été absorbé et conquis par eux.

Lorsque Épaminondas conçut le projet de rebâtir Messène, il fut surtout encouragé dans son entreprise par un oracle de Bakis qui avait également prédit la prise d'Ira par les Lacédémoniens dans la seconde guerre de Messénie et la résurrection de Messène[3]. Il se montrait en cela fidèle à la foi des Béotiens dans l'infaillibilité de leur compatriote. Les Thébains expliquaient par un oracle de Bakis l'habitude singulière qu'ils conservaient de monter la garde, vers le mois d'avril, autour du tombeau d'Amphion et de Zéthos, pour empêcher les Tithoréens d'y venir dérober la motte de terre qui leur aurait assuré une récolte abondante aux dépens des Thébains[4].

La renommée du prophète béotien se maintint aussi longtemps que la foi à la révélation, et les amateurs de prédictions citaient encore volontiers les siennes au temps de Lucien[5].

1) Plus tard, Thémistius appelle sans détour Bakis « prophète et exégète de Loxias. » (Themist. *Orat.*, I, 26.) — 2) Herod., VIII, 20, 77; IX, 43. — 3) Pausan., IV, 27, 4. — 4) Pausan., IX, 17, 5; X, 32, 8-11. — 5) Lucian. *De mort. Peregrin.*, 30. Je croirais volontiers que l'association d'idées établie naturellement entre Bakis, le prophète béotien, et l'école de poésie religieuse dont le Béotien Hésiode est l'éponyme, a été la raison qui fit attribuer à Hésiode des oracles ou « vers mantiques (ἔπη μαντικά). » Voy , ci-dessus, p. 73.

Les Athéniens aimaient à lui associer un autre chresmologue qu'ils considéraient également comme leur concitoyen, *Amphilytos* d'Acarnanie[1]. Amphilytos paraît avoir été un personnage historique. Les Athéniens auraient mieux réussi à faire de lui, comme ils le voulaient, un Acharnien, s'il n'avait eu réellement pour patrie l'Acarnanie, toute pleine des souvenirs des Mélampodides. S'il est vrai qu'il ait encouragé Pisistrate à tenter contre Athènes un coup de force en lui prédisant le succès par inspiration surnaturelle[2], cet incident, qui constitue à lui tout seul sa biographie, permet de préciser l'époque à laquelle il a vécu.

Amphilytos appartenait donc à la même génération qu'Onomacrite, c'est-à-dire à celle qui acheva d'élaborer les légendes des chresmologues et qui commença à mettre en circulation leurs oracles. Il n'est même pas sûr qu'Amphilytos ait été un chresmologue proprement dit, auteur de prophéties personnelles. Le rôle de prophète inspiré devait être difficile à soutenir à cette époque et surtout devant un homme aussi délié que Pisistrate. Sans doute, Pisistrate trouvait son compte à accréditer une prédiction qui lui promettait la victoire, mais Amphilytos lui eût rendu le même service et l'eût même plus sûrement aidé en se donnant pour un exégète porteur d'un oracle provenant d'une source connue. Il se peut donc qu'Amphilytos ait été un de ces devins qui joignaient à l'exercice de la mantique inductive l'industrie naissante de l'exégèse, et que le public, encore peu habitué à distinguer les exégètes des chresmologues, ait substitué Amphilytos aux êtres mythiques qui avaient dicté ses oracles. Jusque-là, en effet, les oracles des chresmologues circulaient, comme les poèmes épiques, par voie de tradition orale, et les exégètes pouvaient aussi bien être con-

1) Plut. *Theag.*, p. 124 d. Aristid. *Orat.* XXIX, 22. Themist. *Orat.* I, p. 26; III, 46; XX, 235 (éd. Petau). — 2) Herod. I, 62.

fondus avec les chresmologues que les rhapsodes avec les aèdes. A ce point de vue, Amphilytos ressemble à *Onomacritos* d'Athènes, un collecteur d'oracles qu'Hérodote appelle un « chresmologue[1]. »

La publication des oracles de Musæos par Onomacrite évoqua au grand jour les figures abstraites des chresmologues et en fit des personnages historiques. La même main qui ferma le cycle des rhapsodies homériques ouvrit celui des oracles de l'école d'Orphée.

Onomacrite qui, par là, joue un rôle si considérable dans l'histoire de la divination, n'a voulu être ni chresmologue, ni même exégète de profession, mais l'éditeur responsable de Musæos. Cette responsabilité ne fut pas un vain mot, car Onomacrite, pris en flagrant délit d'interpolation par le musicien Lasos d'Hermione, fut banni d'Athènes par Hipparque[2]. Il faisait dire à Musæos « que les îles situées autour de Lemnos seraient englouties par la mer. » Une pareille prédiction avait, en effet, besoin d'être démentie pour le repos des insulaires qu'Onomacrite, nous ne savons dans quel but[3], avait voulu effrayer. Lorsque Hipparque fut banni à son tour, le tyran proscrit et son ancien familier se réconcilièrent. A Suse, où ils arrivèrent ensemble, Onomacrite se servit de ses oracles pour encourager Xerxès à envahir l'Europe. « Il lui récitait les oracles : s'il s'en trouvait qui

1) Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου. (HEROD., VII, 6.) Voyez, dans G. KINKEL, *Epic. graec. fragm.*, p. 238-241, les textes relatifs à Onomacrite et l'indication des travaux de Ritschl, Eichhoff, Gerhard, Haupt, Düntzer, sur ce personnage qui tient tant de place dans l'histoire religieuse et littéraire de la Grèce, comme éditeur d'Homère et comme fabricateur de poésies orphiques. — 2) HEROD., VII, 6. — 3) Cette fantaisie d'Onomacrite n'étonne plus quand on songe au ton lugubre des oracles sibyllins qui circulaient à cette époque (voy., vol. Ier, p. 36) et aux menaces de ceux que nous possédons encore. Onomacrite se conformait à la loi du genre, et la prophétie qui le fit exiler est peut-être le vers qu'on lit encore dans les chants sibyllins :

Λέσβος δλη δύσει βαθὺν εἰς βυθὸν, ὥστ' ἀπολέσθαι. (CARM. SIBYLL., V, 120.)

présageassent malheur aux barbares, il les passait sous silence. Enfin, choisissant les plus favorables, il dit qu'un Perse devait joindre par des bateaux les deux rives de l'Hellespont; puis il décrivit la marche de l'armée. Ainsi Onomacritos ne cessait de mettre en avant les oracles, tandis que les Pisistratides et les Aleuades, par leurs conseils, excitaient le roi[1]. »

Cet Onomacrite, qui avait commencé par être un faussaire avant de devenir un traître, était peu fait pour imposer à la foi de ses contemporains la littérature chresmologique qu'il transformait ainsi en tradition écrite. Cependant, l'accusation même portée contre lui par Lasos prouve qu'à côté des oracles apocryphes il y en avait d'autres reconnus authentiques, et il est probable qu'Onomacrite n'avait pas plus inventé les prophéties de Musée que les poèmes d'Homère. Il avait seulement recueilli les traits épars qui, rapprochés et coordonnés par lui, composèrent désormais le type prophétique connu sous le nom de *Musæos*, aède, prêtre et prophète athénien, ou du moins tenu pour tel à Athènes[2].

Musée, en effet, n'était pas Athénien pour tout le monde. Pendant que les uns en faisaient un autochtone d'Éleusis[3], d'autres le croyaient Thrace, c'est-à-dire compatriote d'Orphée[4]. On n'était pas plus d'accord sur son origine et sa descendance. L'autochtonie de Musée ne dut être alléguée qu'en désespoir de cause ou pour flatter la manie des Athéniens, si fiers de se dire autochtones. A Éleusis, les Eumolpides l'inséraient dans leur généalogie, à la quatrième génération,

1) Herod., VII, 6. — 2) *Herodorus, Ἱστορία Ὀρφέως καὶ Μουσαίου. (Olympiod. *Hist. Byz.*, I, p. 11.) Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 338. N. Fréret. *op. cit.* Collection des fragments de Musée par Fr. Passow, *De Musaei carminibus commentatio*. Lips. 1810. C. Alexandre, *Excursus ad Sibyllina*, p. 136. Müllach, *Fragm. phil. graec.* I, p. 158-161, et G. Kinkel, *Epicorum graecorum fragmenta*, I, p. 218-230. Passow soupçonne, non sans raison, que l'on a parfois attribué à l'Eumolpide ce qui appartient à Musæos d'Éphèse, poète de la cour de Pergame, auteur d'une *Perséide*. On connaît mieux le troisième Musée, l'auteur du conte charmant d'*Héro et Léandre*. — 3) Harpocrat. s. v. Μουσαῖος. — 4) Suidas, s. v. Μουσαῖος.

et le regardaient comme fils d'Antiophémos, arrière-petit-fils du Thrace Eumolpos, leur ancêtre[1]. Ceux qui se préoccupaient surtout de rattacher Musée à Orphée, et par là à Homère, prétendu descendant d'Orphée, le regardaient comme le disciple ou comme le fils d'Orphée[2], ou encore comme le fils de Linos[3], c'est-à-dire le petit-fils ou le neveu d'Orphée. D'autres, jaloux d'innover, arrivèrent au même résultat en renversant le rapport chronologique et en faisant de Musée le maître d'Orphée, sauf à distinguer entre deux ou trois homonymes, l'un d'Éleusis, l'autre de Thrace, et un troisième de Thèbes[4]. La fiction, guidée par l'obligation d'expliquer la faculté prophétique et poétique de Musée, n'a pas cherché en tant de régions la mère du prophète. On s'accordait à penser qu'il était fils d'une nymphe. Pour les uns, qui pouvaient se fonder sur l'étymologie, cette nymphe était une Muse[5]; pour les autres, c'était Sélène, c'est-à-dire, la Lune. Cette dernière hypothèse était généralement acceptée[6], et nous nous y arrêtons pour notre compte, d'autant plus volontiers que rien ne saurait mieux faire toucher du doigt la nature essentiellement mythique d'un prophète qu'Onomacrite s'était plu à représenter volant en l'air par la faveur de Borée[7].

Les prophéties de Musæos n'ont jamais eu la vogue et l'influence de celles de Bakis. Le fils ou le nourrisson des Muses est resté surtout un aède hiératique chez lequel la prescience se combine avec l'inspiration poétique, dans une mesure qui laisse prédominer celle-ci. Musée est bien un chresmologue,

1) Pausan., X, 5, 6. Alcidam. *Orat. Ulyss.*, p. 75. On avait commencé par le dire tout simplement fils d'Eumolpos (Philoch. ap. Schol. Aristoph. *Ran.*, 1033). — 2) Pausan., X, 7, 2. Serv. *Æn.* VI, 667. Syncell. p. 156. — 3) Serv. *Ibid.* — 4) Alex. Polyh. *Fragm.*, 14. Clem. Alex. *Stromat.*, I, § 131 Suidas, s. v. Μουσαῖος. — 5) Μουσαῖος de Μοῦσα. Plat. *Republ.*, II, § 7.— 6) Philochor. ap. Clem. Alex. *Protrept.*, § 74. Schol. Aristoph. *Ran.*, 1033. 1065. Hermesian. ap Athen. *Deipnos.*, XIII, § 71. On verra plus loin la lune considérée comme hébergeant l'âme prophétique de la Sibylle. — 7) Pausan., I, 22, 7.

mais, s'il est permis de faire valoir une nuance entre synonymes si voisins, il est encore plus un « chresmode (χρησμῳδός)[1], » c'est-à-dire que ses oracles étaient plutôt des chants animés par un souffle d'enthousiasme religieux que des prophéties ayant une valeur indépendante de leur forme. Ses prédictions relatives aux guerres médiques ne sont guère qu'indiquées à la suite de celles de Bakis et comme renseignement supplémentaire[2]. La seule citation textuelle que nous possédions des « oracles de Musæos » vient à la suite d'un oracle de la Sibylle et comme contre-épreuve ou copie[3]. Le souvenir des fraudes d'Onomacrite finit, du reste, par ruiner complètement le crédit de Musée. Pausanias, qui n'est cependant pas un sceptique, affirme que, à part un hymne à Démêter, on n'a rien qui soit œuvre authentique de Musée[4]. Les contes qui faisaient de Musée un homme volant n'ont pas dû contribuer non plus à recommander ses oracles à la foi des gens sensés. On pouvait avoir quelque confiance en Musée l'Eumolpide, mais non plus dans ce prophète ridicule qui s'envole à tire d'aile à côté de l'hyperboréen Abaris. La personnalité de Musée, ainsi détachée du sol et passée à l'état de vision fantastique, était à qui voulait la prendre. On n'est pas étonné qu'un écrivain oriental, Artapan, ait eu, avant l'ère chrétienne, l'idée de l'identifier avec Moïse[5], à cause de la ressemblance accidentelle des deux noms.

Musée ne se rattache que bien indirectement au cycle des légendes apolliniennes, par les Muses et par Orphée. C'est sur *Orphée*, devenu le plus illustre des aèdes et le plus ancien des chresmologues, que se concentra tout l'effort fait par la religion apollinienne pour s'emparer de la chresmologie mystique et pour conquérir toute l'école dans la personne de son chef.

1) Plat. *Protag.*, p. 316. Philostrate parle de ses *Chants d'oracles* (ᾠδαὶ χρησμῶν. Philostr. *Heroic.*, II, 19). — 2) Herod., VIII, 96; IX, 43. — 3) Pausan., X, 9, 11. — 4) Pausan., I, 22, 7. — 5) Alex. Polyhist. *Fragm.*, 14.

Il faut renoncer à débrouiller le chaos des légendes accumulées autour d'Orphée, aède incomparable et musicien consommé, apôtre de la civilisation, inventeur de l'écriture et de la magie, fondateur des institutions mystiques, médecin des âmes et des corps, et enfin prophète. Ces légendes sont toutes de date relativement récente. Lobeck[1] a surabondamment démontré qu'Orphée était inconnu d'Homère, aussi bien que Musée, Euclos, Bakis et tous les chresmologues légendaires, antérieurs, d'après la mythographie mystique, à la guerre de Troie. Les lyriques du VI[e] siècle, Ibycos, Simonide et Pindare, sont les premiers poètes qui aient parlé d'Orphée[2] et qui aient ainsi donné à l'existence de l'aède de Thrace la garantie de leur autorité. Les logographes, à commencer par Phérécyde, et les scoliastes, qui tenaient à faire passer Orphée pour l'ancêtre commun d'Homère et d'Hésiode, ont dressé au moins trois généalogies différentes d'Orphée et d'Homère, sans parler des variantes greffées sur ces trois systèmes[3]. Le but poursuivi par tous ces fabricants de généalogies est visible : il s'agissait de grouper en une même famille tous les aèdes de l'âge héroïque, comme Philammon, Thamyris, Linos, Pamphos, Orphée, et les initiateurs de l'âge historique, Homère, Hésiode, Terpandre et Stésichore. On s'accordait cependant à regarder Orphée comme un descendant plus ou moins éloigné d'Apollon et comme le fils du roi thrace Œagros[4].

1) CHR. AUG. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis*. Regimont. Prussorum (Königsberg), 1829. 2 vol. in-8. Aristote (CIC. *Nat. Deor.*, I, 38), et Fréret (*op. cit.*) avaient déjà fait justice de la légende d'Orphée. — 2) IBYC. ap. PRISCIAN., VII, 1, p. 723. SIMONID. *Fragm.*, 9. PIND. *Pyth.*, IV, 314-315; *Fragm.*, 84. 86. Cf. LOBECK, p. 321. — 3) V. LOBECK, p. 323 sqq. Ne voulant pas ouvrir ici de digressions oiseuses, je renvoie, pour tous détails sur Orphée et l'Orphisme, à l'ouvrage en quelque sorte classique de Chr. Lobeck, à l'article *Orpheus*, de L. Preller (*Paulys R. E.*), et à l'*Histoire des religions de la Grèce antique*, de M. A. Maury (III, ch. XVIII, p. 300-337.) — 4) APOLLOD., I, 3, 2. ORPH. *Argon.*, 73, etc.

Une fois introduit par Pindare dans la légende des Argonautes à la place de Philammon, Orphée eut une date et une place dans l'histoire légendaire, et les rapports qu'il avait dû avoir avec les héros de sa génération fournirent des matériaux tout trouvés aux assembleurs de fictions. Nous ne prendrons à cet amas incohérent que ce qui peut servir à caractériser le rôle prophétique attribué à Orphée.

Ce caractère n'est pas le trait saillant du type orphique. Comme Musée, Orphée est avant tout un chantre inspiré, plus propre à charmer les oreilles, à apaiser les orages de l'âme et à y faire pénétrer le sentiment religieux qu'à dévoiler le passé ou l'avenir. On peut dire que la prescience a été attribuée à Orphée afin qu'il n'y eût pas de lacune dans cette intelligence quasi divine, mais subsidiairement et sans doute plus tard qu'à Musée; car Onomacrite, qui avait tant fabriqué de poésies théologiques sous le nom d'Orphée, ne paraît pas y avoir joint d'oracles orphiques. Suidas est seul à mentionner les « oracles d'Orphée que l'on rapporte à Onomacrite[1], » et on peut penser qu'il s'est servi d'un titre impropre ou qu'il a confondu Orphée avec Musée. En revanche, lorsqu'on inventa la méthode de divination inductive connue sous le nom d'ooscopie[2], on s'empressa d'en rapporter l'origine à Orphée, auteur prétendu d'un poème en vers hexamètres (Ὠοθυτικά ou Ὠοσκοπικά) et en même temps professeur d'extispicine[3].

La biographie posthume d'Orphée touche, par une fiction bizarre, à l'histoire de la divination. On racontait que la tête du révélateur, jetée dans l'Hèbre par les Bacchantes et portée par les flots à Lesbos, s'y était ensevelie dans le sein de la terre et y rendait des oracles. Ces oracles avaient été même

1) SUIDAS, s. v. Ὀρφεύς. — 2) Voy., vol. Ier, p. 180. SUIDAS, s. v. Ἑρμαγόρας. C'est probablement le stoïcien Hermagoras d'Amphipolis qui fit honneur de cette trouvaille à Orphée son compatriote. — 3) C'est lui qui aurait enseigné à Musée ἥ σπλάγχνων θέσις ἐστί. (ORPH. *Argon.*, 34.)

accueillis avec une foi si enthousiaste, qu'Apollon, voyant le vide se faire autour de ses trépieds, à Pytho, à Milet et à Colophon, était venu lui-même imposer silence à Orphée et prophétiser à sa place[1].

Cette légende, qui compromet la bonne harmonie établie par les traditions antérieures entre Orphée et Apollon, rappelle un caractère que ne doit pas faire oublier l'association et presque l'assimilation[2] d'Orphée à Apollon. Derrière le mélodieux aède qui fait résonner sa cithare magique, il y a le myste, le prêtre dionysiaque[3]. Les Muses, au chœur desquelles appartient sa mère Calliope, ne sont passées au service d'Apollon qu'en délaissant celui de Dionysos, et ce serait même pour les avoir imitées, pour avoir préféré la cithare et la lumière du jour à l'orgie nocturne qu'il fut mis en pièces par les Ménades[4]. Orphée passait pour le fondateur du culte mystique de Dionysos[5] et se trouve ainsi rapproché de Mélampus auquel des traditions plus anciennes, ou du moins plus probables aux yeux d'Hérodote, attribuaient l'importation du culte dionysiaque en Grèce[6].

Voici donc deux types prophétiques, Mélampus et Orphée, qui représentent, l'un, la divination inductive sous sa forme la plus ancienne, l'autre l'intuition dans toute son étendue, et l'un et l'autre sont rattachés, par des affinités étroites que tout l'effort de la religion apollinienne ne put détruire, au culte de Dionysos. Quelle trace plus visible trouverait-on de la lutte poursuivie entre les dieux chthoniens et Apollon pour la possession de la prescience[7], lutte dont le résultat

1) Philostr. *Vit. Apollon.*, IV, 14; *Heroic.*, 6, 3-4. Ce trait paraît emprunté à la légende d'un autre prophète dionysiaque et chthonien, Amphiaraos, qui rend des oracles après avoir été englouti dans la terre. Voy., ci-dessus, p. 26 et vol. III, *Oracle d'Amphiaraos*. — 2) Pindar. *Pyth.*, IV, 176. Schol. *Ibid.* — 3) Cf. L. Preller, *Griech. Mythologie*, II², 486. — 4) Eratosth. *Cataster.*, 24. Hygin. *Poet. astronom.*, II, 7. Schol. Arat. latin., p. 67. — 5) Apollod., I, 3, 2. Diod., III, 64. Cf. Herod., II, 81. — 6) Herod., II, 49. Voy., ci-dessus, p. 15. — 7) Voy., vol. Ier, p. 352-358.

théorique fut toujours indécis mais qui, en pratique, assura l'avantage à la religion apollinienne[1]?

Les prophètes dont il a été question jusqu'ici, Bakis, Musée, Orphée, sont restés, dans une certaine mesure, indépendants d'Apollon, parce que leur légende plonge ses racines dans la tradition d'autres cultes connus. Orphée finit même par devenir, au sein du paganisme vieillissant, le type du révélateur par excellence, une sorte d'homme-dieu que le christianisme ne dédaigna pas de faire figurer parmi ses symboles les plus aimés. Mais la religion d'Apollon parvint plus aisément à s'assimiler les figures exotiques, sans attaches et sans traditions locales, dont il nous reste à parler.

On sait que, si la Thrace était le pays d'élection des légendes orphiques et dionysiaques, la religion apollinienne étendait son horizon plus loin encore du côté des régions septentrionales et atteignait ainsi au fabuleux pays d'Hyperborée.

C'est sur le chemin d'Hyperborée, dans le pays des Gètes[2], que l'on rencontre le premier révélateur exotique, *Zamolxis* ou Zalmoxis. Zamolxis était une divinité gétique dont les Grecs, en dépit de toute vraisemblance, ont fait un homme, esclave et disciple de Pythagore[3], pour donner à la religion spiritualiste et à la civilisation de ce peuple une origine hellénique. Pythagore étant lui-même un disciple des Égyptiens, on ne manqua pas de mettre Zamolxis en rapport avec les prêtres d'Égypte. Hérodote doutait fort que ce personnage fût un être humain et se refusait à en faire un contemporain de Pythagore. La légende de Zamolxis trouva des contradicteurs plus hardis qui tentèrent de la reléguer dans le domaine

1) Les partisans du monopole apollinien, pour grossir le nombre de leurs arguments, comptaient parmi les prophètes tous ceux qui avaient eu des rapports personnels avec leur dieu, comme Admète de Thessalie et Aristée de Cyrène. (Clem. Alex. *Strom.*, I, § 132.) — 2) Les Gètes sont comptés parmi les Thraces par Hérodote (IV, 93), et les auteurs appellent parfois Zamolxis un Thrace. (Diog. Laert., I, 1.) — 3) Herod., IV, 94-96. Hippol. *Ref. haer.* (*Philosophumena*), I, 2. Cf. Strab., XVI, 2, 38.

de la fiction pure. Mais les partisans des doctrines mystiques trouvaient leur compte à affirmer l'existence d'un prophète inspiré, qui avait enseigné aux Gètes[1] la doctrine de l'immortalité de l'âme et dont l'apothéose avait fait un dieu.

L'inspiration de Zamolxis paraît avoir été de nature chthonienne. Comme Minos, Rhadamanthys, Épiménide, il disparaît pour trois ans dans un souterrain, et Diodore dit qu'il se donnait comme ayant des communications avec Hestia[2], c'est-à-dire avec l'âme de la terre, qui était peut-être adorée elle-même sous le nom de Zamolxis[3]. Il n'y a rien là pour Apollon, et les mythographes grecs qui ont identifié Zamolxis, tantôt avec Héraklès[4], tantôt avec Kronos[5], n'ont pas songé à le mêler aux légendes apolliniennes. L'inévitable asservissement du prophète inspiré à Apollon se produisit par voie détournée, lorsque les néo-pythagoriciens découvrirent que Pythagore, le maître de Zamolxis et le leur, n'était qu'une incarnation d'Apollon lui-même[6].

L'Hyperboréen *Abaris* fut plus facile à courber sous le joug[7]. Nous aurons occasion plus tard, en parlant des oracles de Délos et de Delphes, de revenir sur l'énigme mythologique que présente la relation intime établie par les poètes grecs, dès le temps d'Hésiode, entre le culte d'Apollon et le pays merveilleux d'Hyperborée. Il suffit d'avertir qu'Abaris avait eu des prédécesseurs dans son propre pays. C'est de là qu'étaient venus *Olen* et *Asteria*, les premiers serviteurs d'Apollon à Délos. Abaris vint en Grèce à l'occasion d'une peste qui désolait le monde entier, et qui, d'après l'oracle d'Apollon, ne pouvait

1) Et même, disait-on, aux druides celtiques. (Hippol. *Ibid.*) — 2) Diod., I, 94. — 3) Suidas, s. v. *Ζάμολξις*. — 4) Porphyr. *V. Pyth.*; 14. — 5) Diog. Laert., VIII, 1, 2. — 6) Iamblich. *Pythag. Vit.*, 133. 140. 177. — 7) La légende d'Abaris avait été traitée dans un ouvrage spécial par Héraclide de Pont (Plutarch. *Quomod. poet. leg.*, 1. Bekker, *Anecd.*, p. 145. 178), et tenait une grande place dans le livre d'Hécatée d'Abdère Περὶ Ὑπερβορέων. (Diod., I, 47. Schol. Apoll. *Rhod.*, II, 675. Cf. Zapf, *De Abaride*. Lips., 1707.)

être arrêtée que par les sacrifices et les prières du peuple athénien, mandataire de tout le genre humain [1]. Abaris avait donc été député par ses compatriotes à Athènes, pour les représenter dans ces expiations collectives. Son costume étrange, la simplicité de ses mœurs, la droiture de son caractère excitèrent l'étonnement et l'admiration. Il est difficile de fixer, même à un siècle près, la date de ce voyage [2]. L'imagination grecque supposait un moment où elle faisait apparaître dans le champ de l'histoire un certain nombre de sages barbares et rustiques, Abaris, Anacharsis, Toxaris [3], pour montrer à la Grèce, déjà raffinée et corrompue, combien elle s'était éloignée de la nature [4].

Abaris est en-dehors du temps comme il est en-dehors des conditions de la nature humaine. Déjà Hérodote,— lequel fait bon marché des Hyperboréens et d'Abaris — a entendu raconter qu'Abaris avait fait le tour du monde, en portant une flèche, sans prendre aucune nourriture [5]. Plus tard, on imagina de faire voyager le prophète à traverser les airs, porté par une flèche magique que lui avait donnée son maître Apollon [6]. En empruntant cette idée à Onomacrite, qui avait donné des ailes à Musée, les mythographes se dispensaient par surcroît de tracer l'itinéraire d'Abaris.

Cet itinéraire inconnu dut, en tout cas, passer par Délos. On racontait qu'Abaris avait renouvelé l'ancienne alliance, fondée sur la parenté des races, qui unissait les Déliens aux Hyperboréens [7]. C'est peut-être là qu'il se mit au service

1) Harpocrat., s. v. Ἄβαρις. Suidas, s. vv. Ἄβαρις. Προηρόσια. — 2) Les indications chronologiques des anciens varient de la IIIe à la LIIIe olympiade. — 3) Abaris est parfois donné pour un Scythe, comme Anacharsis et Toxaris. (Suidas, s. v.) — 4) Strab., VII, 3, 8. C'est là un sentiment analogue à celui dont J.-J. Rousseau s'est fait l'interprète au siècle dernier. — 5) Herod., IV, 36. — 6) Iambl. *Pyth. Vit.*, 91. Porphyr. *Vit. Pyth.* 29. Himer. ap. Phot. *Bibl.* p. 1131. Abaris ne voyageait pas toujours par les airs, car il avait donné un exemple trop bien suivi par les agyrtes ou prêtres mendiants de l'antiquité, en quêtant pour Apollon. (Iambl. *Ibid.*) — 7) Diod., II, 47.

d'Apollon et reçut l'investiture prophétique[1], à moins que cette éducation ne lui eût été déjà donnée en Hyperborée, où Apollon allait tous les ans savourer les hommages de son peuple. Devenu ainsi prophète et purificateur des âmes, Abaris parcourut la Grèce, révélant les secrets de l'avenir, scrutant les consciences et guérissant les maladies par des formules magiques[2]. Il délivra Sparte d'une peste, et sa visite y était attestée par un monument, le temple de *Korè Soteira* ou Perséphone, bâti à cette occasion. On n'était pas bien sûr, il est vrai, que ce sanctuaire eût été élevé par Abaris, car certains en rapportaient la fondation à Orphée[3].

On attribuait à cet étranger, qui parlait d'ailleurs le grec à merveille, nombre d'ouvrages théologiques et des *Oracles Scythiques* (Χρησμοὶ Σκυθικοί[4]), qui allèrent grossir les recueils de prédictions émanées des chresmologues légendaires.

Entre Abaris l'Hyperboréen et l'historien des Hyperboréens Arimaspes, *Aristéas* de Proconnèse[5], la ressemblance est frappante. Ce sont deux produits du même temps et de la même veine d'imagination. Aristéas n'est pas né en Hyperborée, mais il est allé jusque chez les Issédons pour s'informer de tout ce qui concerne les régions septentrionales[6]; il ne traverse pas les airs sur un véhicule magique, mais il a la faculté de se dédoubler et de voyager en esprit, tandis que son corps attend le retour de l'âme envolée[7]. Il meurt et ressuscite ainsi deux ou trois fois. Enfin, comme Abaris, il est illuminé par Apollon (φοιβόλαμπτος), et s'occupe de propager le culte de ce dieu[8]. On le vit tout à coup, après sa seconde

1) Lycurg. *Orat. fragm.*, 86. — 2) Plat. *Charmid.*, p. 158. Schol. Aristoph. *Equit.*, 725. Suidas, s. v. Ἄβαρις. — 3) Pausan., III, 13, 2. — 4) Suid., Ἄβαρις. Apollon. *Hist. mirab.*, 4. Schol. Aristoph. *Equit.* 725. — 5) Voy. J. G. Hubmann, Τὰ περὶ Ἀριστέα τοῦ Προκοννησίου μυθολογούμενα. Amberg. 1838. E. Tournier, *De Aristea Proconnesio et Arimaspeo poemate*. Paris, 1863. — 6 Herod., IV, 16. Pausan., V, 7, 9. — 7) Pind. *Fragm.*, 194. Max. Tyr. *Diss.* XVI, 2; XXXVIII, 3. Apollon. *Hist. mirab.*, 2. Hesych. Suidas, s. v. Ἀριστέας. — 8) Herod., IV, 13.

mort, apparaître à Métaponte pour ordonner aux habitants d'élever un autel à Apollon et de placer auprès sa propre statue, ajoutant qu'il avait accompagné ce dieu en Italie sous la forme d'un corbeau[1].

On ne parle pas d'oracles rendus par Aristéas : l'inspiration apollinienne qui le possédait se déversa dans ses deux poèmes, l'un sur les Arimaspes, l'autre sur la Théogonie[2], et se transmit par l'enseignement à Homère, dont quelques-uns prétendaient qu'il avait été l'instituteur[3]. Mais cette inspiration n'en était pas moins susceptible d'être employée à la mantique proprement dite. Elle se fixa même, par une communication miraculeuse, dans un laurier de bronze que les Métapontins fabriquèrent au temps où Aristéas, revenant d'Hyperborée, les honora de sa visite. De ce laurier fatidique sortait une voix (φωνή) ou un bruit qui jetait dans le délire extatique les devins de l'agora, prophètes de carrefour voués, comme d'ailleurs la cité tout entière, au service d'Apollon. Le délire pouvait aller loin, car ces fanatiques « enragés, » exécuteurs des vengeances d'Apollon, mirent un jour en pièces une infortunée danseuse qui avait eu le malheur d'accepter de son amant une couronne d'or volée au temple de Delphes[4].

Il semble étrange au premier abord de faire figurer parmi les prophètes apolliniens le philosophe *Pythagore*, mais celui qu'on appelait à Crotone l'Apollon hyperboréen[5], qui passait pour avoir instruit Abaris ou, au contraire, pour avoir été son disciple, qui se fit voir en même temps à Crotone et à Métaponte, c'est-à-dire dans les lieux que parcourut Abaris ressuscité, est si intimement mêlé à toutes les lé-

1) Herod., IV, 15. — 2) Suidas, s. v. Ἀριστέας. Cf. G. Kinkel, *Epic. graec. fragm.*, I, p. 243-247. — 3) Strab., XIV, 1, 18. Il est inutile de faire remarquer que la biographie d'Aristéas ne s'accommode d'aucune chronologie. — 4) Theopomp. ap. Athen. *Deipnos.*, XIII, § 83. — 5) Diog. Laert, VIII, 11. Ælian., *Hist. Var.*, II, 26. Porphyr., *Vit. Pyth.*, 28, etc.

gendes chresmologiques qu'on peut le regarder comme un être mythique, identifié à demi avec Abaris[1].

Il n'est pas question de révoquer en doute l'existence réelle du fondateur de l'école pythagoricienne, mais bien de constater qu'à côté du personnage historique flotte dans les brouillards de la légende une silhouette agrandie et déformée qui constitue pour nous le chresmologue Pythagore, l'homme à la cuisse d'or, fils d'Apollon et de Pythaïs[2].

L'inspiration de Pythagore dérivait d'Apollon. On a remarqué que son nom signifie la « voix de Pytho » et qu'à Delphes on le considérait comme le disciple de la pythie Thémistoclea[3]. A cette inspiration s'ajoutaient les informations qu'il lui avait été donné de recevoir directement, soit dans l'Hadès qu'il avait visité, soit dans les conversations qu'il avait avec les âmes des morts et les dieux[4]. Enfin Pythagore, indépendamment de ces révélations, directes ou oniromantiques, en obtenait d'autres par la libanomancie, dont il passait pour l'inventeur[5]. Il avait donc à sa disposition diverses méthodes divinatoires, et il ne faut pas s'étonner qu'on l'ait appelé un devin parfait (μάντιν ἄκρον)[6], ce qui, pour les amateurs des sciences occultes, signifiait aussi bien thaumaturge et magicien consommé. De là, la prédilection de l'école pythagoricienne dégénérée pour la divination magique, et le titre de pythagoristes que l'on donnait à des sorciers ridicules ou suspects[7].

1) Comme Abaris, Pythagore passe par Délos (Clem. Alex. *Strom.*, VII, § 32). On avait de lui un *Discours à Abaris* (Procl. *In. Tim.*, 141). D'après Iamblique, c'est Abaris qui reconnaît en Pythagore, non pas un prophète d'Apollon, mais Apollon lui-même. (Iambl. *Pyth. Vit.*, 91.) — 2) Porphyr., *Vit. Pyth.* 2. La biographie de Pythagore a occupé dans l'antiquité Aristote, Dicéarque, Hermippos, Aristoxenos, Héraclide de Pont, Cléarque, Didyme, Moderatus, Neanthes, Diogène Laërce, Porphyre et Iamblique. Elle allait se compliquant de plus en plus, et a fini par perdre tout caractère historique. — 3) Diog. Laert., VIII, p. 572. Voy., vol. Ier, p. 32. — 4) Hermipp. ap. Joseph. *Contr. Apion.*, I, 22. Philostr. *Vit. Apoll.*, I, 1. — 5) Vol. Ier, p. 31. 181. — 6) Lucian. *Vit. auct.*, 2. — 7) Voy., vol. Ier, p. 31. Artemid., II, 69.

En dépit de tout ce merveilleux accumulé autour de Pythagore, il ne paraît pas qu'on lui ait attribué d'oracles analogues à ceux de Bakis et Musée. En-dehors de sa doctrine, issue tout entière de la révélation, on ne citait de lui que des prédictions déjà accomplies et destinées à démontrer, pour les uns, sa mission surnaturelle, pour les autres, la pénétration de son esprit ou l'étendue de ses connaissances. Andron d'Éphèse, dans un ouvrage intitulé *le Trépied des sept sages*, citait de ces prédictions pythagoriciennes[1]; et le terme dont il se sert ou qu'Eusèbe lui prête (προῤῥήσεις) indique assez qu'il s'agit de pronostics obtenus par l'induction ordinaire[2]. Ainsi, quand Pythagore annonce trois jours à l'avance un tremblement de terre à Métaponte, c'est après avoir bu de l'eau fraîchement tirée dont la saveur lui annonçait l'approche du phénomène[3]. C'est là un trait de sagacité comme on en racontait de Thalès, de Phérécyde de Syros et d'Anaxagore.

Il résulte donc des témoignages que, si le Pythagore de l'histoire a pu n'être qu'un savant, celui de la légende a été un devin et un révélateur, sans que nous puissions l'assimiler complètement aux chresmologues et déterminer sa place exacte entre les prophètes et les devins.

On peut en dire autant de ses disciples, le problématique *Empédotimos* de Syracuse[4] et *Empédocle* d'Agrigente, qui ambitionna l'honneur de s'élever à la condition de prophète et même de dieu. Il se vantait de commander aux éléments et

Les comiques avaient mis les pythagorisants sur la scène. On cite une Πυθαγορίζουσα de Cratinus et un Πυθαγορίστης d'Aristophon. (SUIDAS, s. v. Πυθαγ.)

1) DIOG. LAERT., I, 31 ; EUSEB. *Praep. Evang.*, X, 3, 6. Voy., vol. Ier, p. 31. — 2) On attribuait aussi à Pythagore des recueils de *prévisions* scientifiques (Προγνωστικὰ βιβλία. TZETZ. *Chiliad.*, II, 888). — 3) EUSEB. *Ibid.* — 4) CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 133. SUIDAS, s. vv. Ἐμπεδότιμος. Ἰολιανός. C'est sans doute parmi les pythagoriciennes qu'il faut ranger cette prêtresse et prophétesse de Mantinée, *Diotima*, abstraction personnifiée dont Socrate se disait le disciple. (PLAT. *Sympos.*, p. 201. CLEM. ALEX. *Strom.*, III, § 31. Cf. vol. Ier, p. 27.)

aux fléaux, de modérer à son gré le vent, la pluie ou la chaleur, et de ressusciter les morts[1]. Un pareil thaumaturge ne pouvait manquer de posséder dans toute son étendue la science divinatoire qu'il appliquait, selon les cas, à la guérison des maladies, à la purification des âmes, ou à la prescience des choses futures.

Nous ne ferons pas cependant à Empédocle, prophète d'Apollon, une place très-large dans la série des chresmologues. Il a vécu dans un siècle où le rapide progrès de la philosophie rationaliste réprimait l'expansion des légendes, et n'a pas laissé derrière lui une traînée de merveilleux comparable à celle qui accompagne le nom de Pythagore. Ses Καθαρμοί n'appartiennent pas plus que ceux d'Épiménide, de Musée, d'Abaris et des Orphiques, à la littérature prophétique proprement dite. Il ne reste donc, pour fonder son droit au titre de chresmologue, que ses prophéties orales, dont il dut être assez prodigue pendant sa vie, alors qu'il se promenait la tête ornée des « bandelettes delphiques[2] » et tenant à la main le laurier d'Apollon.

On trouverait jusque dans la vie de *Socrate* une place pour le merveilleux et pour la révélation. Non-seulement il se disait investi par l'oracle de Delphes d'une sorte de mission religieuse et savait interpréter lui-même ses songes[3], mais il portait en lui-même une voix divine dont il écoutait les conseils avec une entière soumission et qui le constitue réellement à l'état de prophète[4]. Seulement Socrate limitait lui-même cette inspiration intérieure à ses déterminations per-

1) Voy. les fragments d'Empédocle et les traits de sa légende habilement mis en œuvre par F. Hennegut, *Panthéia, étude antique*. Paris, 1874. Panthéia, l'héroïne du drame, est la femme ressuscitée par Empédocle (Diog. Laert., VIII, 69). — 2) Στέμματα Δελφικά. Suidas, s. v. Ἐμπεδοκλῆς. Schol. Arist. *Plut.*, 39. — 3) Plut. *Criton.*, 2. — 4) Cic. *Divin.*, I, 54. Cf. l'écrit spécial de Plutarque, *De Genio Socratis*. Plutarque (*Gen. Socrat.*, 10) dit que la science divinatoire est moins surnaturelle que le Génie de Socrate.

sonnelles et la restreignait encore dans son essence même en ne lui attribuant qu'une valeur négative. Il disait que son Génie lui déconseillait souvent d'agir en un sens, mais ne le poussait jamais à agir dans un autre[1]. Du moins, c'est ainsi que Platon cherche à enlever à Socrate le caractère équivoque de prophète. Xénophon est moins prudent, et nous montre que Socrate ne se refusait pas à étendre aux autres le bienfait de ses informations surnaturelles, présentées sous forme de prédictions positives et négatives[2]. Socrate acceptait ainsi, sauf à en user avec discrétion, la qualité de prophète, représentant de la mantique intuitive; et le stoïcien Antipater ne crut pas nuire à la gloire du philosophe en rassemblant les preuves de sa pénétration divinatoire[3].

Les chresmologues semi-historiques, comme Épiménide ou Pythagore, ont dû une bonne moitié des traits légendaires de leur physionomie au réveil de l'imagination mystique qui signale la décadence gréco-romaine et qui produisit le dernier, sinon le plus grand des thaumaturges et des prophètes antiques, *Apollonios* de Tyane[4]. Les types légendaires d'Apollonios de Tyane et de Pythagore ont été modelés l'un sur l'autre, et l'œuvre commencée à l'aurore de la civilisation grecque, puis suspendue durant les cinq siècles pendant lesquels domina l'esprit critique, fut achevée au milieu des rêveries nuageuses issues du mélange de toutes les races et de toutes les religions méditerranéennes.

Apollonios, de Tyane en Cappadoce, vécut au premier siècle de notre ère, du règne de Claude à celui de Nerva; mais sa biographie romanesque, écrite par Philostrate, date des premières années du IIIe siècle. Il avait suffi d'une centaine

1) PLAT. *Apolog.*, 31. Cf. ZELLER, *Philos. der Griechen*, II³, p. 75. — 2) XENOPH. *Mem.*, I, 1, 4; IV, 3, 12. *Apolog.*, 12. Cf. PLUTARCH., *Gen. Socr.*, 11. — 3) CIC. *Divin.*, I, 55. — 4) Sur Apollonius de Tyane, voy. A. CHASSANG, *Le merveilleux dans l'antiquité, Apollonius de Tyane.* Paris, 1862. Cf. vol. Ier, p. 81.

d'années pour transformer en un révélateur, émule du Christ[1], un néo-pythagoricien enthousiaste.

Les pérégrinations incessantes d'Apollonios de Tyane, qui recueille dans le monde entier la quintessence de toutes les religions et de toutes les philosophies, rappellent et dépassent en étendue celles de Pythagore. Il dispense à son tour la science et la révélation avec un zèle philanthropique que ne rebutaient ni l'obstination des préjugés, ni les violences de la persécution. Ses nombreux miracles sont en-dehors de notre sujet. L'histoire de la divination doit distinguer le chresmologue du thaumaturge, et même, pour abréger, négliger tout ce qu'Apollonios a pu appliquer d'inspiration mantique à la guérison des âmes et des corps.

Philostrate déclare sans ambages que son héros fut un prophète plus grand que Protée dont le génie s'était, pour ainsi dire, incarné en lui alors qu'il était encore dans le sein de sa mère[2]. On le voit prédire la peste qui allait éclater à Éphèse[3], et le tremblement de terre qui devait plus tard ébranler l'Ionie[4]; annoncer à l'hiérophante d'Éleusis, lequel l'avait écarté des mystères comme sorcier (γόης), que les mystères seraient bientôt présidés par un hiérophante plus respectueux[5]; signaler à l'avance la tentative faite plus tard par Néron pour percer l'isthme de Corinthe[6]; rassurer les Crétois, un jour où la terre tremblait, en leur annonçant la naissance, vérifiée ensuite, d'une île sortie des flots[7]; présager, un jour d'éclipse, à Rome, le coup de foudre qui allait épouvanter Néron en frappant entre ses mains la coupe où il voulait boire[8]; pressentir la courte durée des règnes de Galba, d'Othon et de

1) Dès le temps de Dioclétien, un certain Hiéroclès de Nicomédie institua une comparaison en règle entre Apollonius de Tyane et le Christ. Il s'attira par là des réfutations indignées de Lactance et d'Eusèbe de Césarée. — 2) Philostr. *Vit. Apoll.*, I, 4. — 3) Philostr., *V. A.*, IV, 4. — 4) Philostr., *V. A.*, IV, 6. — 5) Philostr. *V. A.*, IV, 18, 2; V, 19. — 6) Philostr. *V. A.*, IV, 24. — 7) Philostr. *V. A.*, IV, 34, 4. — 8) Philostr. *V. A.*, IV, 43.

Vitellius[1]; quitter à temps un navire qui fit ensuite naufrage[2]; révéler à Vespasien, à Alexandrie, ce qui s'était passé la veille à Rome, où le Capitole venait de brûler, et l'instruire du succès qui lui était réservé[3]. Il prédit de même l'avénement de Nerva[4] et fut témoin oculaire, à Éphèse, du meurtre de Domitien, frappé à Rome par le poignard de Stephanus[5].

Ces exemples, choisis parmi les plus frappants, suffisent amplement, à défaut de ses « oracles[6] » que nous n'avons plus, pour caractériser l'étendue de la faculté prophétique attribuée à Apollonios. Apollonios vit, en quelque sorte, dans un commerce intime et libre avec les dieux, et n'est pas réduit à être l'instrument de l'un d'entre eux. Son intelligence vit de révélation toujours présente; elle est là dans son élément naturel, et c'est pour cette raison que, chez Apollonios, l'enthousiasme mantique ne procède pas par brusques assauts, par extases soudaines, mais est souvent assimilé à une science personnelle et sans cesse agissante[7]. Le prophète n'était donc pas de ceux que visite de temps à autre le souffle d'en-haut : il portait, selon l'énergique expression de Philostrate, son « trépied » dans sa poitrine[8]. A plus forte raison était-il dispensé de recourir aux méthodes de la divination inductive. Apollonios ne veut pas passer pour un devin (μάντις)[9] et, s'il a excellé dans l'astrologie, s'il a été le seul peut-être à posséder cette science, sur laquelle il avait écrit un traité en quatre livres, son biographe a bien soin de remarquer que l'astrologie n'a rien de commun avec l'induction naturelle, et dépasse tout à fait les forces de l'esprit humain[10].

1) Philostr. *V. A.*, V, 11. — 2) Philostr., *V. A.*, V, 18. — 3) Philostr. *V. A.*, V, 30. 37, 3. — 4) Philostr. *V. A.*, VII, 9. — 5) Philostr. *V. A.*, VIII, 26. — 6) Χρησμοί, mentionnés par Suidas, s. v. Ἀπολλώνιος. — 7) Voy., vol Ier, p. 82. — 8) Philostr. *V. A.*, III, 47; VIII, 31, 4. — 9) Philostr. *V. A.*, IV, 44, 3. Cependant, Apollonios fait parfois fonction de *tératoscope* : on le voit expliquant à Syracuse le prodige de l'enfant tricéphale, à la manière des devins ordinaires. (*Ibid.*, V, 3.) — 10) Philostr, *V. A.*, III, 41.

Philostrate ne veut pas davantage que les pratiques de la goétie ou sorcellerie aient jamais souillé la source pure où Apollonios puisait directement sa prescience. Son héros répudie toute solidarité avec ceux qui emploient des instruments magiques pour connaître l'avenir et qui prétendent détourner par des enchantements le cours de la destinée. « Il suivait simplement les décisions des Mœres, avertissant qu'elles devaient nécessairement se réaliser; et il les connaissait à l'avance, non par sorcellerie, mais par les révélations des dieux[1]. » Il fit même à Smyrne une dissertation spéciale sur les Mœres, dans laquelle il concluait que les tyrans eux-mêmes, fussent-ils des Césars, ne pouvaient faire violence à la Nécessité[2].

L'avénement de la théurgie, introduite dans la philosophie par Iamblique, enleva à la physionomie d'Apollonios cette sérénité désintéressée que Philostrate avait voulu lui donner. Apollonios devint, bon gré mal gré, un magicien : il subit la même métamorphose que Pythagore, Empédocle et, au besoin Démocrite l'atomiste[3]. Confident des dieux ou sorcier, Apollonios de Tyane était le produit le plus raffiné de l'imagination mystique qui rêvait et croyait préparer l'apothéose de l'homme. Le sage est déjà l'égal des génies qui l'entourent et que son âme va aller rejoindre : il est même supérieur à bon nombre d'entre eux. Le type du chresmologue orphique et pythagoricien ne pouvait dépasser cet idéal de perfection sans être enlevé à la condition humaine. Aussi, Apollonios fut-il le dernier représentant de la chresmologie libre, affranchie de toute servitude morale ou matérielle.

En somme, toutes ces figures prophétiques que nous avons groupées, en laissant à chacune d'elles son auréole multicolore, ne sont pas des œuvres spontanées du génie grec ;

1) Philostr., *V. A.*, V, 12. — 2) Philostr *V. A.*, VII, 8-9. — 3) Cf. Diog. Laert., IX, 7.

elles ne sont pas non plus de celles auxquelles il doive rougir d'avoir collaboré. Si étranges et parfois si puériles que soient les fictions qui encombrent leur biographie, les chresmologues ont gardé néanmoins une sorte de dignité innée, et l'imagination populaire, avertie par son instinct esthétique, s'est gardée de les pousser au grotesque. Ce n'est donc plus dans le domaine de la légende, mais bien dans la réalité historique que nous trouvons leur caricature.

L'inspiration intérieure qui les transfigurait est remplacée par une voix perceptible aux oreilles chez le ventriloque *Euryclès*, qui paraît avoir vécu à la fin du ve siècle avant notre ère. Ce charlatan fut sans doute l'inventeur de cette industrie, car on donna désormais le nom d'Euryclides à ses imitateurs, parmi lesquels se distinguèrent naturellement les femmes ou Euryclesses[1]. Euryclès persuada au peuple qu'il avait dans ses entrailles un Génie parlant, et les Athéniens lui permirent de donner des représentations dans ce théâtre de Bacchus dont ils commençaient à oublier le caractère sacré[2]. Peut-être l'histrion n'avait-il voulu d'abord que se moquer du Génie de Socrate et, se trouvant pris au sérieux[3], eut-il l'idée d'exploiter son succès. Plus tard on appela Pythons les génies installés dans le corps des ventriloques et, par extension, les prophètes eux-mêmes, sans doute en l'honneur du dragon Python, qui passait pour avoir prophétisé à Delphes[4]. Ce mode grossier de divination trouva dans la démonologie pythagoricienne, platonicienne et chrétienne, un point d'appui qui assura aux engastrimythes une vogue sans fin.

1) Plat. *Sophist.*, p. 252; Schol. *ibid.* Hesych., s. vv. Εὐρυκλῆς. Πύθων. Schol. Arist. *Vesp.*, 1014. Suidas, s. vv. Ἐγγαστρίμυθοι. Πύθωνος. Photius, *Bibl.*, p. 94, 133. — 2) Athen. *Deipnos.*, I, § 35. — 3) Il est possible qu'il ait été pris au sérieux, même par des gens aussi graves que Sophocle. On cite, en tout cas, comme employé par Sophocle, le mot στερνομάντις, qui doit être un synonyme de ἐγγαστρίμυθος. (Suidas, s. v. Ἐγγαστρ.) — 4) Plut. *Def. orac.*, 9. Hesych. Suid. *loc. cit.* Euseb. *In Isaïam.*, 8. Cf. vol. Ier, p. 374.

Les *Orphéotélestes*, que Platon nous montre traînant avec eux une « liasse de livres » d'Orphée et de Musée et assiégeant la porte des riches[1], sont surtout des purificateurs des consciences et, comme tels, n'appartiennent pas spécialement à l'histoire de la divination. Platon les appelle « agyrtes et devins » et il a sans doute raison en cela; mais il nous faut distinguer les diverses industries auxquelles ils avaient recours et reconnaître dans la cathartique le caractère spécial des orphéotélestes, qui pouvaient en outre pratiquer, au gré de leurs clients, la cléromancie banale des agyrtes ou l'exégèse des oracles, ou même s'essayer à l'enthousiasme prophétique[2].

Le savoir-faire des ventriloques, orphéotélestes, agyrtes, pythagoristes, se donna libre carrière lorsque la préoccupation du surnaturel, grandissant avec l'ignorance, eut altéré, dans le monde gréco-romain, jusqu'au bon sens vulgaire. On vit surgir des chresmologues d'une nouvelle espèce, qui n'avaient plus à écouter au-dedans d'eux-mêmes des voix intérieures, mais qui écrivaient leurs oracles sous la dictée de statues consacrées suivant certains rites magiques[3]. Nous

1) Plat. *Republ.*, p. 364. — 2) Les *pythagoristes*, dont il a été question plus haut (p. 121), n'étaient probablement qu'une variété d'*orphéotélestes*. — 3) Sur les statues considérées comme engins de divination, voy. G. Wolff, *Porphyr. de phil. ex orac. haur.* (Additam., III. *De consecratione statuarum*, p. 206-213). Cf. vol. Ier, p. 188. Le culte des images prouve bien que, de tout temps, le vulgaire les a considérés comme doués d'une vertu surnaturelle attachée à leur substance par les rites de la consécration. Le néoplatonisme accueillit les superstitions fétichistes et les dota d'une théorie qui montre à quel degré de faiblesse était descendue la raison humaine. Il enseignait couramment qu'au moyen de certains caractères, de certains noms, de certaines formules accompagnées d'onctions, de couronnes, de bandelettes, etc., on faisait descendre, de gré ou de force, et on enfermait dans les statues devenues vivantes les esprits et génies du monde invisible (Iamblich. *Myst.* III, 28. Procl. *In Tim.*, 4, 240; *Theolog.*, 28. Euseb. *Præp. Ev.*, V, 8-9). Ces statues étaient capables de toutes sortes de miracles, et le moins qu'on pût faire, c'était de les employer à la divination. On usait plus ordinairement des statues d'Hécate qui, par sa nature infernale, con-

relaterons ailleurs le succès scandaleux qui couronna, en plein siècle des Antonins, les supercheries d'Alexandre d'Abonotichos[1]. On nous parle aussi d'un certain Théagène, possesseur d'une statue d'Hécate qui lui soufflait à l'oreille ses prophéties[2]. Enfin, nous connaissons, non plus par des récits sans contrôle, mais par l'histoire politique, l'invention de ce Théotecnos, magicien et prophète d'Antioche, qui était en train de fonder un oracle avec une statue de Zeus Philios, lorsqu'il fut mis à mort par l'ordre de Licinius, pour avoir encouragé Maximin à lutter contre ses compétiteurs et à persécuter les chrétiens[3].

Les statues magiques valaient encore mieux, à tout prendre, que le prophétisme nécromantique qui exposait les adeptes à des tentations homicides. De tout temps, les sorciers ont été accusés de se procurer la connaissance de l'avenir par des sacrifices affreux. On parlait, dans l'antiquité comme au moyen âge, de sang humain répandu, d'enfants égorgés dans des expériences magiques, d'entrailles inventoriées suivant les règles de l'art, de têtes coupées et interrogées avec succès. Le vulgaire ne doutait pas que la chose ne fût possible et des contes extravagants entretenaient sur ce point la foi populaire. Nous avons encore, parmi les textes prophétiques qui ont été conservés, des prédictions versifiées auxquelles on attribuait une origine analogue[4]. La

venait aux sorciers et, comme symbole lunaire, ne déplaisait pas aux astrologues (Cf. vol. Ier, p. 339). Les « oracles d'Hécate, » cités par les auteurs (Euseb. *Præp. Ev.*, IV, 22; V, 8, 11-13. 15. Philopon. *De mund. creat.*, IV, 20) ont été obtenus de cette manière. Il y eut sans doute des statues qui passaient pour avoir une vie propre. Suidas (s. v. Ἡραΐσκος) parle d'un certain Héraïscos qui, « par instinct naturel, distinguait, parmi les statues sacrées, les vivantes et les non vivantes. » Ce virus intellectuel fut inoculé au christianisme du moyen âge et il fallut des siècles pour en affaiblir l'énergie. — 1) Vol. III, *Oracles héroïques*. — 2) Suidas, s. v. Θεαγένης. — 3) Euseb. *Hist. Eccl.*, IX, 2-3. — 4) Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien, entre autres histoires de revenants, raconte qu'en Étolie le père défunt d'un androgyne posthume revint en plein jour réclamer son fils au peuple

même théorie justifiait toutes ces superstitions hideuses, dont la grossièreté trahit l'origine exotique. Qu'il s'agisse de statues vivantes ou de cadavres ranimés, l'opération magique a toujours pour effet de mettre à la disposition des génies révélateurs un instrument docile, privé de toute volonté personnelle. Enfin, dans l'extrême décadence, des oracles sortent tout gravés des entrailles du sol ou des vieux murs, à l'état d'inscriptions anonymes [5].

Mais ce serait déparer la série des chresmologues que d'y ajouter les exploiteurs de dupes faciles. Il vaut mieux les oublier, pour apprécier, sans tenir compte de cette déviation anormale, le caractère de la divination intuitive chez les chresmologues libres. Telle qu'elle nous est apparue jusqu'ici, dans cette rapide et pourtant monotone revue de légendes, l'intuition chresmologique, dégagée de tous adjuvants matériels, est le produit d'une faculté active et consciente qui naît du rapprochement de deux composants distincts, l'inspiration divine et l'intelligence de celui auquel cette inspiration s'adresse.

La part de spontanéité laissée au prophète fait varier dans une certaine mesure la clairvoyance qu'on lui attribue et établit une différence appréciable entre les dispensateurs

assemblé. Comme on hésitait, malgré le beau discours qu'il venait de prononcer, il dévora l'enfant, à l'exception de la tête qui, restée sur le sol, se mit à prophétiser en hexamètres. Le narrateur cite à l'appui les vingt-huit vers de l'oracle. Les Romains, vainqueurs d'Antiochus, paraissent avoir été malmenés par les prophètes d'outre-tombe. Un lieutenant d'Antiochus, tué aux Thermopyles, vient les menacer de la vengeance de Zeus; la Pythie les renvoie chez eux; et, à Naupacte, leur général, Publius, surpris par une attaque soudaine de délire fatidique, prophétise sous sa tente en vers et en prose. Il monte ensuite sur un chêne et annonce qu'il va être dévoré par un loup. Le loup survient en effet, le dévore et s'en va, laissant par terre la tête qui continue à prédire aux Romains toute espèce de calamités (Phlegon. Trall. *Mirabil.* 2-3). — 5) Ammien Marcellin (XXXI, 1, 4), cite une inscription prophétique de huit vers trouvée dans des démolitions, à Chalcédoine, sous le règne de Valens. Cf. Zonar. *Ann.* XIII, 16. Niceph. Gregor., V, 7, 4. G. Wolff, *De novissima oraculorum ætate*, p. 51.

d'une même révélation. En d'autres termes, le chresmologue n'est pas un instrument passif de la divinité; il mêle à l'intuition prophétique un élément humain, une opération intellectuelle qui, en dernière analyse, est une trace mal effacée de la divination inductive; et, pour cette raison, il reste en-deçà de l'idéal rêvé par la théorie pure. Pour atteindre à cet idéal d'une révélation plus directe encore et indépendante de son organe terrestre, il fallait un instrument absolument passif, sans initiative personnelle, complètement possédé et maîtrisé par le souffle divin. Cette théorie, qui est au fond de la divination inductive, surtout de celle qui se fonde sur l'observation des animaux[1], se trouvait toujours faussée par quelque endroit quand on l'appliquait à des instruments intelligents. Réalisée à demi dans la divination clédonomantique, grâce à une sorte de surprise de la volonté humaine[2], d'une manière plus parfaite chez les chresmologues, grâce à la soumission voulue de l'intelligence, elle fut appliquée, non sans contradictions, mais avec une incontestable élévation de pensée, au type des Sibylles, créé tout exprès par l'imagination hellénique pour donner à la révélation une forme inaltérée.

1) Voy., vol. Ier, p. 126. — 2) Vol. Ier, p. 156.

---

§ II

LE TYPE SIBYLLIN [*]

Caractère idéal et incorporel du type sibyllin. — Les sibylles et les nymphes. — Unité primordiale du type sibyllin. — Hypothèse de Klausen sur l'origine du type sibyllin. — Etymologie du mot Σίβυλλα. — La Sibylle inconnue d'Homère, connue d'Héraclite. — Émulation excitée par la vogue de la mantique enthousiaste. — La légende sibylline élaborée en Asie-Mineure, au temps des poètes cycliques. — Transformation des types prophétiques antérieurs. — Traits empruntés à Manto, à Cassandra, aux amantes et victimes d'Apollon. — L'idéal sibyllin dégagé de toute réalité concrète. — Impossibilité de conserver à un type abstrait une patrie et un nom unique. — Prétentions rivales de Gergis, Marpessos, Colophon, Erythræ, Samos. — Transactions aboutissant au système de la pluralité des sibylles. — Le type sibyllin transporté à Cumes. — Débats sur l'antériorité respective des sibylles et des oracles. — Rapports établis entre les oracles de Delphes, de Dodone, d'Ammon, et les sibylles. — Nouvelle multiplication du type sibyllin. — Obscurités amassées par l'éclectisme mythographique. — La chresmologie sibylline parente de l'épopée ionienne.

Le type sibyllin est une des créations les plus originales et les plus nobles du sentiment religieux en Grèce. Il est composé de formes mythiques et d'éléments rationnels coordonnés par une imagination soucieuse d'unir en un tout harmonieux la beauté physique et la beauté morale.

[*] La bibliographie sibylline a été dressée avec soin par C. Alexandre, le dernier éditeur des oracles sibyllins, à la fin de ses *Excursus ad Sibyllinos libros*, Paris, Didot, 1856 : *Catalogus bibliographiae Sibyllinae*, avec un supplément à la fin de la seconde édition des *Oracula Sibyllina* [1869]. Elle ne comprend pas moins de 167 ouvrages, éditions de textes et dissertations publiées de 1481 à 1869. Sur ces ouvrages, 39 appartiennent au XVI[e] siècle, 63 au XVII[e], 44 au XVIII[e], et 43 aux deux premiers tiers du XIX[e] siècle. Il suffit ici de compléter la liste en y ajoutant le produit des dix dernières années :

C. Alexandre, *Oracula sibyllina* (editio altera). Paris, 1869.

Hilgenfeld, *Die jüdischen Sibyllen und der Essenismus*. 1871. (Zeitsch. für wissensch. Theolog. XIV.)

La nature impressionnable et éminemment réceptive de la femme l'a prédestinée à être, chez tous les peuples, l'instrument le plus obéissant de l'esprit divin. La religion anthropomorphique des Grecs était plus disposée que toute autre à tirer parti de cette convenance naturelle en y ajoutant une sorte d'attrait instinctif analogue aux affections humaines; attrait d'autant plus puissant que l'habitacle choisi par la pensée divine est plus pur de toute attache terrestre. Voilà le thème, fourni par la raison vulgaire : l'imagination a fait le reste en partant du modèle déjà fourni par les bacchantes transformées en pythies, et l'épurant jusqu'à ce qu'elle en eût fait l'idéal sibyllin.

On peut dire que les prêtresses en exercice à Delphes, pour ne pas parler d'oracles moins connus, ont été les sibylles réelles, dont les sibylles proprement dites sont la copie transfigurée. On ne trouverait guère, à première vue, de différence caractéristique entre les prêtresses légendaires, comme Phémonoé de Delphes, et les sibylles; si ce n'est peut-

F. Delaunay, *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque* (2e édit.). Paris, 1874.

G. Bigonzo, *le Sibille e i libri sibillini di Roma*. Genova, 1877.

B. G. Badt, *De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis*. Pars. I. Wratisl., 1869. — *Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel*. Breslau, 1878.

Je n'ai pu vérifier le titre des brochures de MM. A. Wolynsky et Blanc, mentionnées par M. F. Delaunay (*Op. cit.*, p. 123-124). Il n'est pas inutile de faire remarquer que tous ces travaux, à quelques chapitres près, roulent sur les oracles sibyllins apocryphes dont il sera question plus loin (§ 4) et n'ont qu'un rapport indirect avec les recherches mythologiques abordées dans le présent paragraphe. C'est, au contraire, la question mythologique qui a occupé l'érudition aventureuse de H. Klausen, *Aeneas und die Penaten* (IItes Buch, *Die sibyllinische Weissagung*, p. 203-312). Hambourg-Gotha, 1839. Tous les textes relatifs aux sibylles se trouvent dans les vastes *Excursus* de C. Alexandre. L'auteur est un bon guide pour les difficultés de détail, mais sa critique timide et soucieuse d'orthodoxie a cru devoir partir de la foi à l'existence historique, sinon de toutes les sibylles, au moins de la Sibylle.

être que les unes sont visitées de temps à autre par l'inspiration, tandis que l'inspiration fait partie intégrante de la nature sibylline. Encore cette différence n'a-t-elle pas été maintenue par tous. Virgile, si curieux des traditions antiques, n'a pas certainement cru contrevenir aux idées reçues en dépeignant sa sibylle possédée, comme une pythie, d'un accès violent et passager d'enthousiasme prophétique [1]. Les auteurs des oracles sibyllins qui nous sont parvenus nous montrent aussi la Sibylle prise de force par l'esprit divin et implorant de temps à autre un instant de repos. Avec le temps le nom de sibylle devint, comme celui de pythie et plus facilement encore parce qu'il ne contenait pas d'indication topographique, une désignation banale applicable à toutes les prophétesses [2].

Ce n'est pas dans la fonction des sibylles, ni dans la nature de leur enthousiasme qu'il faut chercher le caractère propre du type sibyllin, mais bien dans l'absence de toute réalité matérielle qui fait des sibylles des êtres abstraits, assimilables et souvent assimilés aux nymphes [3]. Ce sont, en quelque sorte, des divinités inachevées, fruits tardifs et hybrides de l'imagination grecque, des idées auxquelles elle n'avait plus la force de donner un corps viable et une personnalité concrète.

On soupçonne tout d'abord que des générations éprises du merveilleux prophétique ont dû créer les Sibylles avec les mêmes données qui avaient servi jadis à créer les Muses [4]. Seulement, venues plus tard, en un temps et dans des régions

1) VIRG. *Æn.*, III, 443; VI, 77-155. — 2) Manto, est à volonté, une pythie identique à Daphné, ou la sibylle thébaine : la pythie Phémonoé est appelée sibylle par Servius qui ajoute : *Sibylla... dicitur omnis puella cujus pectus numen recipit* (SERV. *Æn.*, III, 445). *Sibyllae generaliter dicuntur omnes feminae vates* (ISID. *Orig.*, VIII, 8). Ἐνὶ ὀνόματι αἱ θήλειαι μάντιδες ὠνομάσθησαν Σίβυλλαι (SUIDAS, s. v. Σίβυλλα). — 3) Σίβυλλα, ἐπιχωρία Νύμφη χρησμῳδός (DION., I, 55). Voy. ci-dessous. — 4) Cf. la Sibylle nourrie sur l'Hélicon par les Muses. (PLUT. *Pyth. orac.*, 9.)

où le génie grec sentait sa fécondité plastique s'épuiser dans le vertige naissant des hallucinations orientales, les sibylles ne purent monter jusqu'aux hauteurs sereines de l'Olympe : elles restèrent sur la terre avec les nymphes et génies des sources, ensevelies dans les grottes solitaires d'où s'envolaient leurs oracles.

Avant de rechercher l'origine probable des légendes sibyllines, il est bon de dissiper tout d'abord l'illusion produite par le nombre des figures et la cohérence artificielle des biographies qui composent ce qu'on pourrait appeler le cycle sibyllin. Si l'on voulait appliquer ici la méthode analytique et chercher à remonter, par élimination successive des retouches ou surcharges, à la forme primitive du mythe, on tournerait vainement autour du groupe imposant des sibylles qui, avec les noms géographiques dont il est décoré, semble être un abrégé de l'univers. On s'épuiserait ainsi à interroger, sur la foi de ces épithètes pompeuses, tous les points de l'horizon, et la multiplicité des détails engendrant la lassitude, on s'arrêterait après avoir démontré l'impossibilité de faire de l'histoire avec des récits de caractère mythique, vagues et rebelles à toute chronologie. Ce résultat négatif peut être considéré déjà comme acquis, et il y a peut-être lieu d'essayer d'une autre méthode, de celle qui consiste à se reporter tout d'abord au point de départ et à suivre, en rendant compte des détails rencontrés sur le chemin, la marche probable du développement de l'idée mythique. Il faut, pour cela, envisager la légende sous sa forme première et trouver le point précis par où elle tient au sol.

Un seul fait, bien constaté, suffit à déblayer le terrain d'une bonne partie des constructions mythographiques postérieures qui cachent, sous leurs larges assises, ce premier point d'appui. Ce fait, c'est que, depuis Héraclite d'Éphèse, qui est pour nous le premier auteur informé de l'existence

d'une sibylle[1], jusque vers la fin du siècle d'Alexandre[2], on n'entendit parler en Grèce que d'une seule sibylle. On peut même dire que cette tradition primitive persista en dépit de toutes les combinaisons imaginées pour la remplacer et qu'elle leur a survécu. Même après que Varron, mettant un terme au libre épanouissement de la légende, eut fixé à dix le nombre des sibylles, on rencontre des auteurs disposés à n'admettre que quatre[3], trois[4] ou deux[5] sibylles, et d'autres qui sont même tentés d'en revenir purement et simplement à la Sibylle unique d'autrefois[6]. Cette dernière opinion, qui ramenait ainsi la légende à sa forme première et restituait à la Sibylle sa gloire affaiblie par le partage entre tant de rivales, est celle à laquelle se rallient les sibyllistes[7]. Elle avait encore conservé assez de vitalité au XIIIe siècle pour s'affirmer dans une séquence remarquable de la liturgie catholique. Comme Héraclite, comme Aristophane, comme Platon, l'auteur du *Dies irae*[8] ne connaît que « la Sibylle. » C'est ce type unique, symbole encore transparent de la pure intuition prophétique, que les mythographes, suivant l'exemple d'Héraclide de Pont, reproduisirent en une série de contre-épreuves, dans le but de coordonner les traditions éparses en divers lieux.

1) HERACL. ap. PLUTARCH. *Pyth. orac.*, 6. CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 70. Voy. le texte de Plutarque, vol. I[er], p. 36. — 2) C'est-à-dire jusqu'à Héraclide de Pont (CLEM. ALEX., *Strom.*, I, § 108). Euripide, grand novateur en fait de mythologie, parlait bien de la « sibylle de Libye, » dans le prologue de sa *Lamia* (VARR. ap. LACTANT. *Inst. Div.*, I, 6; SCHOL. PLAT., p. 315), mais il ne s'ensuit pas qu'il ait admis plusieurs sibylles. Aristophane (*Pax*, 1095. 1116) et Platon (*Theag.*, p. 124; *Phaedr.*, p. 244) ne connaissent que « la Sibylle. » L'auteur d'un ouvrage attribué à Aristote et qui paraît avoir été écrit un siècle après lui (Θαυμάσια ἀκούσματα. *Mirab. auscult.*), parle encore de la Sibylle (Σιβύλλης τῆς χρησμολόγου, § 97) qu'il sait être identique à elle-même sous des noms divers. — 3) PAUSAN., X, 12, 9; ÆLIAN. *Var. hist.*, XII, 35. — 4) SCHOL. ARISTOPH. *Pax*, 1071; *Aves*, 962. SOLIN., 2. AUSON. *Gryph.*, 85. TZETZES ad Lycophr., 1279. — 5) MARC. CAPELL., II, p. 40. — 6) DIOD., IV, 66. Cf. LIV. I, 7. TAC. *Ann.*, VI, 12. — 7) On appelle ainsi les auteurs des oracles sibyllins apocryphes que nous possédons encore. — 8) Probablement le moine italien Tommaso da Celano.

Les recherches concernant les origines et la nature de la mantique sibylline doivent donc porter exclusivement sur le modèle original et n'admettre qu'à titre de renseignements supplémentaires les modifications, d'ailleurs peu importantes, qu'il a subies dans ses copies. Or, les plus anciennes légendes contiennent, par surcroît, l'indication des lieux où elles ont pris naissance. La Sibylle dont parlent les auteurs antérieurs au siècle d'Alexandre et ceux qui, plus tard, ont maintenu l'unité du type sibyllin, est bien, à n'en pouvoir douter, la Sibylle que Gergis, Marpessos et Erythræ se disputaient l'honneur d'avoir vu naître. C'est, par conséquent, la seule dont il faille étudier à fond le caractère et nous avons à expliquer comment la légende sibylline a pu se former sur le rivage asiatique de la mer Égée, à une époque postérieure à la rédaction des poèmes homériques qui, nés dans la même région, ne contiennent pas la moindre allusion à cette gloire locale [1].

Le problème est difficile, peut-être même insoluble. Mais s'il faut renoncer aux démonstrations rigoureuses, on peut, du moins, arriver à combiner tous les faits connus dans une théorie vraisemblable, c'est-à-dire atteindre à ce qu'il y a de plus vrai après la vérité démontrée.

Il faut renoncer à tirer quelque lumière des inductions étymologiques, par trop incertaines, auxquelles le nom de la Sibylle a donné lieu. Les anciens regardaient le mot

1) La théorie qu'on va exposer ne s'arrête pas à l'hypothèse évhémériste de l'existence d'une prophétesse réelle, prototype des Sibylles. Nier qu'une idée puisse prendre un corps serait nier la mythologie tout entière. On admet que les Sibylles sont, comme les Nymphes dont elles se distinguent à peine, des créations mythiques. Klausen l'avait déjà démontré. En suivant cette voie, on a cherché ici et cru rencontrer : 1° des analogies frappantes entre les éléments qui ont constitué le prophétisme des oracles apolliniens et celui des Sibylles; — 2° les mobiles psychologiques qui ont fait naître ce dernier et l'ont maintenu dans un état bizarre de dépendance et d'hostilité vis-à-vis de l'autre; — 3° la matière mythique préexistante qui a servi à former le type sibyllin.

Σίβυλλα comme appartenant à la langue grecque[1], et il est possible, en effet, qu'il trouve dans les formes archaïques du dialecte éolien une explication suffisante. La thèse qu'on se propose de défendre ici y trouverait une confirmation opportune, mais non pas indispensable. A supposer, en effet, que le mot soit d'origine sémitique, il ne suit pas de là que l'idéal sibyllin ait été conçu et apporté tout fait aux Hellènes par l'imagination orientale. On trouverait, sans doute, dans les cultes minutieusement réglementés de l'Égypte et

1) Varr. ap. Lactant. *Inst. Divin.*, I, 6; Diod., IV, 66. Arrian. ap Eustath. *Iliad.*, II, 814. Hieronym. *adv. Jovin.*, I, 41. Serv. *Æn.*, III, 445; VI, 12. Isid. *Orig.*, VIII, 8. Σίβυλλα équivaudrait à Διὸς βουλή ou Θεοβουλή. C'est l'opinion commune et celle à laquelle se rallie encore C. Alexandre. Pausanias (X, 12, 1) dit que la prophétesse Hérophile a été appelée la *Sibylle* par les Libyens. Il veut dire sans doute par là, non pas que le mot soit de langue libyenne, mais que Σίβυλλα est identique à Λίβυσσα ou même Λίβυλλα, le mot étant simplèment modifié par métathèse. En fouillant au hasard le dictionnaire et en y ajoutant, au besoin, des formes supposées, les chercheurs d'étymologies ont tiré du grec un certain nombre de rapprochements qu'il est inutile de discuter ou de répartir entre leurs inventeurs. L'un s'empare de σίβη, forme éolienne pour σίβδη ou σίδη (*grenade*), parce que la grenade a la couleur d'Erythræ (ἐρυθρή) : un autre remarque que σίνω βουλήν pourrait signifier l'inspiration qui « trouble l'esprit; » σίω et βυλλός pourraient, en se combinant, donner le sens de « plein d'agitation » : σέβω indiquerait la « vénération » pieuse, et σιός, orné de quelque diminutif, donnerait le sens de « petite déesse (Θίβυλλα). » Le latin a aussi fourni son petit appoint. Suidas a entendu dire que le mot n'est pas grec : il en conclut qu'il doit être latin. (Suidas, *loc. cit.*). En suivant cette indication, les érudits ont songé au mot *sibus*, que l'abréviateur de Festus (s. v. p. 336, ed. Müller) traduit par *callidus sive acutus*. Puis viennent les étymologies sémitiques empruntées à l'hébreu, au chaldéen, à l'arabe. En hébreu, *kebal* et *sabal* signifieraient réceptacle ou support (de l'esprit) : *(s) bale*, prophétesse; *zebul*, habitation (tombeau de la Sibylle); en arabe, *sabal* donnerait le sens de « consacrée » : *sab Aloah*, vase choisi de Dieu; enfin, *sumbul*, serait l'épi (de la Vierge), la Sibylle étant identifiée avec ce signe zodiacal. Ceux qui renoncent à fabriquer un qualificatif intelligible se rabattent sur les noms propres, pour lesquels l'interprétation analytique est moins nécessaire. Ils font observer que la sibylle orientale s'appelait *Sambethe* ou *Sabba*, comme Bacchus s'appelait *Sabazios*, et concluent que ce nom, plus ou moins altéré, était le nom propre de la première sibylle. En somme, c'est là pour le moment un problème désespéré, dont on ne peut faire entrer la solution, nécessairement arbitraire, dans une théorie sérieuse.

de la Chaldée, des voyantes hiérodules, analogues aux pythies et attachées comme elles à un sanctuaire déterminé, mais rien qui rappelle la destinée errante, l'indépendance sauvage et la fière mélancolie de la Sibylle. Il a fort bien pu arriver, et plus d'un texte semble l'indiquer [1], que les Grecs d'Asie, après avoir donné, suivant le génie de leur race, un nom propre, une qualification personnelle à leur idéal prophétique, aient laissé la nymphe Hérophile s'affubler d'une qualification générale empruntée à quelqu'une des langues parlées le long du littoral asiatique [2]. Lorsque la dispersion des légendes sibyllines multiplia le nombre des prophétesses, le qualificatif devint plus important que le nom propre, car il exprimait seul un caractère commun à toutes ces figures d'âge variable et de nationalité diverse.

Il ne reste donc plus, comme source de renseignements susceptibles d'être utilisés, que les circonstances de temps et de lieu.

Au temps d'Héraclite, c'est-à-dire vers la fin du VIe siècle avant notre ère, les traditions concernant la Sibylle passaient déjà pour fort anciennes, car le philosophe affirme que la voix rude et menaçante de la Sibylle a traversé un millier d'années avant d'arriver à ses oreilles [3]. C'était précisément le temps où les tenants des doctrines mystiques jetaient à tous les échos les noms d'Orphée ou de Musée, et où la Grèce, déjà trop familière avec ses religions indigènes et avide de

1) Voy., par exemple, le texte de Pausanias indiqué à la page précédente. — 2) Le sens de *voyante*, *parlante*, *prophétesse*, qui se cache au fond du mot Σίβυλλα, avait déjà été exprimé par des noms mythologiques comme Πανόπη, Εἰδυῖα, Εἰδομένη, Εἰδοθέα, Πολύιδος, Πολυνόη, Προνόη, Θεονόη, Θεμιστώ, Μαντώ,...etc., mais toujours sous la forme concrète. Peut-être fallut-il, pour obtenir un adjectif applicable à toutes les copies du type sibyllin, rompre avec les habitudes et, par suite, avec la langue des Hellènes. — 3) PLUT., *Pyth. orac.*, 6. Voy., ci-dessus, p. 135. De là, l'idée dérivée que la Sibylle, réduite par exténuation à n'être plus qu'une *voix*, doit vivre mille ans. (OVID. *Met.*, XIV, 144-146. PHLEGON. TRALL. *De longæv.*, 4.)

nouveautés, prenait avec plaisir possession de ces initiateurs auxquels elle devait, disait-on, son éducation première. A cette époque aussi, l'oracle de Delphes se créait une histoire rétrospective, aussitôt fixée en traits ineffaçables par les poètes lyriques et tragiques, et confondait ses origines avec celles de la civilisation nationale. C'est partout le même besoin de reculer au-delà des limites accessibles à l'investigation historique les faits merveilleux dont chaque système religieux comptait se prévaloir pour prendre date avant des systèmes rivaux.

Si l'on remonte vers le passé dont ces sortes de sectes religieuses se disputent la propriété, on rencontre à peu de distance les poèmes d'Homère et les chants d'Hésiode, monuments incomplets sans doute, mais véridiques, d'une culture antérieure. Or, Homère, qui doit avoir vécu, comme Héraclite, en Asie-Mineure, ne fait pas la moindre allusion à cette Sibylle dont on dira bientôt qu'il est le disciple ou le plagiaire [1]: Hésiode, qui chantait au pied de l'Hélicon, dans le voisinage de Pytho, ne connaît point les extases prophétiques des pythies, et Orphée, que la légende mène partout, ne se rencontre nulle part. Bien que cette absence de témoignages n'ait pas la valeur d'une preuve positive, elle montre assez, pour qui se tient en défiance contre les légendes, que, au temps d'Homère et d'Hésiode, il n'y avait encore ni oracles desservis par des femmes en délire, ni voix sibyllines retentissant au fond des grottes, ni chresmologie libre. Par conséquent, si, à la fin du VI[e] siècle, pythies, sibylles et chresmologues ont déjà un air d'antiquité; si même on a perdu la trace de leurs origines, on est fondé à croire

1) DIOD., IV, 66. FIRMIC. *Mathes.*, VI, 31. SOLIN., 2. EUSTATH. *Iliad.*, XX, 299. On citait notamment comme ayant été emprunté à la Sibylle le passage si connu où le poète, par la bouche de Poseidon, promet aux descendants d'Énée une royauté indéfinie (*Iliad.*, XX, 308). On disait de même qu'Homère avait copié Orphée et Musée. (CLEM. ALEX. *Strom.* VI, § 5.)

que la divination intuitive est née dans le cours des trois siècles environ qui séparent Hésiode d'Héraclite et de Pindare; qu'elle a été aussitôt envisagée sous des aspects différents, tantôt comme émanée d'Apollon, tantôt comme issue des mystères dionysiaques, tantôt comme empruntant la voix des nymphes, vaguement personnifiée sous le nom de Sibylle; enfin, qu'elle a excité de toutes parts, au sein des tribus helléniques et des sectes religieuses, une sorte d'émulation dont le résultat fut de favoriser l'éclosion de légendes intéressées et d'oblitérer en peu de temps les témoignages incompatibles avec ces prétentions rivales. L'effervescence mystique qui, avec des éléments empruntés au culte des Nymphes, à la religion de Dionysos et à celle d'Apollon, avait créé l'enthousiasme prophétique se propagea en tous sens : elle fit naître, partout où se rencontraient les cultes générateurs de l'intuition divinatoire, le désir d'inscrire dans les traditions locales, aussi loin que possible dans le passé et à l'abri de tout contrôle, des souvenirs analogues à ceux dont se parait l'oracle de Pytho.

Nous pouvons donc, en-dehors de toute supputation arbitraire, considérer ces trois instruments de la parole révélée, pythies, chresmologues et sibylles, comme créés en même temps et issus du même mouvement religieux. Mais, tandis que les pythies étaient installées sur leur trépied et se montraient aux pèlerins recueillis, les ambitions rivales ne pouvaient opposer à cette réalité vivante que des figures idéales, reculées à dessein dans les brumes les plus épaisses du passé. De là, la personnalité vague des prophètes déjà passés en revue : de là, surtout, le caractère abstrait de la Sibylle. Les tenants des chresmologues et sibylles ne manquèrent pas cependant de fournir à leur tour des preuves matérielles de l'existence antérieure de ces êtres mythiques : ils firent circuler des prédictions versifiées dont le recueil, sans cesse grossi par des apports anonymes, finit par constituer une attestation suffisante.

On s'explique déjà, sans aller plus avant dans la voie de l'hypothèse, un des traits les plus apparents de l'inspiration sibylline, c'est-à-dire l'espèce d'hostilité que la légende a mise entre la Sibylle et Apollon, hostilité d'autant plus étrange que la Sibylle, vouée par son sexe à un rôle passif, ne peut se séparer aussi aisément que les prophètes libres du dieu révélateur. La tradition sibylline est née d'un effort fait pour enlever, non pas tant à Apollon lui-même qu'au sacerdoce apollinien, le monopole de la divination intuitive. Nous nous rencontrons ainsi, au moins sur ce point important, avec le système ingénieux, mais incohérent et excessif, proposé par Klausen[1]. En cherchant à se rendre compte des raisons qui ont pu amener l'imagination grecque à créer le type sibyllin, Klausen suppose que, en présence des oracles déjà disciplinés et transformés en fiefs sacerdotaux, des esprits indépendants eurent l'idée de retrouver pour leur propre usage la révélation naturelle que la divinité prodiguait au fond des bois, dans les solitudes animées par le murmure des eaux et le frémissement du feuillage. Ils entendirent donc la voix divine, être abstrait et invisible qu'ils appelèrent la Sibylle, et ils mirent par écrit ce qu'elle leur avait dicté. Ainsi se forma un recueil d'oracles sibyllins, obtenus en-dehors de toute immixtion sacerdotale, qui attesta désormais l'existence de la Sibylle. La Sibylle serait donc l'esprit prophétique, avec lequel ces protestants de l'antiquité se seraient mis directement en communication, opposé à l'inspiration officielle dispensée par les corporations sacerdotales. Klausen croit même pouvoir faire commencer la rédaction des livres sibyllins vers la fin du VIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire au moment où Onomacrite inaugurait de son côté la littérature chresmologique.

Ce système, ainsi dégagé des rapprochements confus par

1) H. Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 224-241.

lesquels l'auteur disperse en tous sens l'attention, a le mérite de mettre en relief le fait indiqué tout à l'heure, la distinction originelle, pour ne pas dire l'antagonisme, qui sépare la mantique sibylline, ou, dans un sens plus général, la divination chresmologique, de celle des oracles; la libre inspiration attachée à la personne de l'agent fatidique du privilège indéfiniment exploitable des corporations. Mais l'explication à laquelle s'arrête Klausen paraît tout à fait arbitraire et chimérique. Ce protestantisme réellement appliqué et aboutissant à la confection d'un corps de prophéties est du domaine de la fantaisie. On a de la peine à s'imaginer, par exemple, que des Delphiens indépendants soient allés puiser l'enthousiasme à la source Kassotis, sous prétexte qu'un filet d'eau emprunté à cette source suffisait pour animer l'oracle[1]. En outre, quand il s'agit de débrouiller les questions de détail, Klausen semble prendre à tâche de rendre plus obscur encore le chaos des légendes sibyllines. Après avoir reconnu que les sibylles sont des génies des eaux et des grottes, il veut que ces génies aient été généralement considérés comme étant les âmes d'anciens habitants du pays. La divination sibylline, bien que toujours attribuée par la légende à des êtres vivants, se trouve par là assimilée à la nécromancie et attachée au tombeau de la sibylle. Or, ce tombeau, Klausen le trouve toujours dans quelque temple d'Apollon, à cause de la « nature absolument apollinienne » des sibylles. Tous ces circuits sont loin de conduire à une idée nette de ce qu'il s'agit de définir, et de telles analyses sans cesse dévoyées par des rapprochements intempestifs mêlent, avant de les avoir nettement séparés, les éléments divers dont se compose le type sibyllin.

Ce qui résulte jusqu'ici des indications fournies par les circonstances de temps, c'est que les origines de la chres-

1) Klausen, *Aeneas und die Penaten*, p. 225.

mologie sibylline doivent être cherchées dans une période postérieure à l'âge homérique et qu'on se rendrait assez bien compte du caractère particulier qu'elle affecte en la considérant comme issue d'une réaction contre le privilège des oracles d'Apollon. La même observation est applicable à la chresmologie dionysiaque ou orphique étudiée au précédent paragraphe. Pour séparer le type sibyllin des personnifications analogues, il faut tenir compte des indications topographiques contenues dans la légende de la Sibylle.

Si l'idéal sibyllin était sorti spontanément des grottes et des sources sous l'influence du culte apollinien émancipé de la tutelle des corporations sacerdotales, ainsi que le veut Klausen, on ne comprendrait guère pourquoi les légendes les plus anciennes, celles qui représentent le mieux la tradition première, s'accordent à signaler le littoral asiatique, et plus spécialement la partie septentrionale de l'Asie-Mineure, comme étant la patrie de la Sibylle. La Sibylle, obtenue par le procédé mythologique que signale Klausen, aurait dû naître là où l'on plaça en effet, plus tard, son berceau, dans la Béotie « aux mille voix[1], » là où le culte des nymphes dionysiaques était vivace et où le voisinage de Pytho tenait en éveil l'émulation religieuse.

Nous croyons donc qu'il faut chercher dans la région indiquée, sinon des éléments mythiques différents, au moins une opportunité particulière, une accumulation préalable de légendes susceptibles de s'accommoder à des goûts récents en conservant leurs attaches antérieures, en un mot, une occasion prochaine qui ait mis en jeu les forces créatrices de l'imagination en quête d'un idéal nouveau. Or, il est impossible de ne pas être frappé de ce fait que la patrie de la Sibylle a pour centre le point autour duquel tournent toutes les légendes du cycle troyen, le mont Ida et la plaine d'Ilion,

1) Βοιωτία πολύφωνος. (Plutarch. *Defect orac.* 5.)

le lieu où tous les éléments générateurs de l'enthousiasme prophétique, le culte des nymphes, celui du Dionysos phrygien, celui d'Apollon, se trouvent réunis et où le travail des aèdes homériques a déjà installé des figures mythiques analogues aux sibylles[1]. Les cultes précités se rencontraient ailleurs; ailleurs aussi le patriotisme local pouvait les utiliser pour se créer des droits sur la divination inspirée; mais là, et là seulement, cette ambition patriotique trouvait sa tâche préparée par les fictions dont l'épopée avait fixé au sol l'ineffaçable souvenir.

Voici donc comment, en se tenant dans les limites de l'hypothèse légitime, on pourrait expliquer, d'abord la nature du mouvement psychologique qui détermina à un moment donné la création du type sibyllin; puis, l'élaboration progressive d'un idéal trop raffiné pour être sorti sans effort des mythes antérieurs; enfin, comme résultat historique, garanti par les faits, la localisation multiple du type primitif et sa diffusion en tous sens dans le monde méditerranéen.

Nous savons qu'à l'époque où la divination enthousiaste était réellement installée à Pytho, l'oracle était sous le protectorat des Doriens, et se montrait partial pour ses fidèles soldats. Apollon, introduit jadis en Europe par les Crétois et les Ioniens, semblait oublier son origine pour devenir le dieu particulier des Doriens. Supposons, ce qui est déjà et deviendra de plus en plus vraisemblable, que la mantique intuitive soit née à Pytho même du contact des rites dionysiaques avec le culte d'Apollon, c'est-à-dire de deux religions dont aucune n'appartenait en propre aux Doriens; n'est-il pas naturel de penser que les autres tribus helléniques ne purent laisser se fonder à Pytho un monopole qui eût été pour les

1) Nous verrons plus loin que le débat sur la patrie de la Sibylle n'était qu'entre Érythræ et Marpessos ou Gergis. Or, Gergis et Marpessos étaient dans la Troade même; Érythræ au centre de l'Ionie, entre Chios et Smyrne.

Doriens comme une nouvelle conquête? Plus l'admiration pour la mantique nouvelle fut sincère, plus les différentes familles de la race grecque se montrèrent empressées à s'en attribuer l'honneur ou du moins à y avoir part[1]. Les Éoliens de Béotie opposèrent aux pythies leur Bakis; les Athéniens, leurs prophètes orphiques. On peut considérer Athènes comme le centre de la chresmologie orphique. Les traditions venues du nord, de la Thrace ou d'Hyperborée, s'y rencontrent avec les idées apportées de la Crète par Épiménide, et le système se complète par l'adjonction plus ou moins forcée de la chresmologie béotienne, représentée par un Bakis athénien. A ce prix, l'amour-propre athénien se trouvait satisfait. Il n'est pas téméraire de conjecturer qu'il dut se passer quelque chose d'analogue en Ionie. Les Grecs d'Asie, fiers de leur supériorité intellectuelle, affirmée d'une manière éclatante par la poésie nationale à laquelle ils avaient imposé leur dialecte, durent chercher d'abord dans leurs légendes épiques, non pas des prophètes, mais des femmes inspirées, égales ou même supérieures en puissance prophétique aux pythies.

1) Pour donner une idée de l'intensité que put avoir cette ambition patriotique et de la facilité avec laquelle le souvenir des faits s'altérait sous son influence, il suffit de rappeler la fameuse querelle des sept villes se disputant l'honneur d'avoir vu naître Homère. Le troisième larron étant intervenu à plusieurs reprises, Homère devint tour à tour Thessalien, Rhodien, Cypriote, Crétois, Égyptien, Lucanien et enfin Romain, absolument comme la Sibylle. Dès qu'Orphée fut à la mode, le mot d'ordre de ses partisans fut de le placer avant Homère. On agit de même à l'égard de la Sibylle. La question d'antériorité avait toujours dans ces débats une importance capitale. Que l'on songe à l'ardeur des luttes qui s'engagèrent plus tard entre païens et chrétiens au sujet de l'antiquité respective de leurs prophètes et initiateurs. Clément d'Alexandrie consacre une partie de son premier livre des *Stromates* (§§ 101-147), à démontrer que les prophètes, sibylles et philosophes des Hellènes sont postérieurs aux révélateurs hébraïques. L'agitation religieuse d'où sortit la chresmologie sibylline fut sans doute moins violente, mais put l'être assez pour mettre en jeu la verve peu scrupuleuse des premiers auteurs d'oracles sibyllins, bien imités en cela par les sibyllistes des âges suivants.

Leurs poètes, qui travaillaient alors à compléter le cycle troyen, rencontrèrent parmi les héroïnes du mémorable siège une figure toute prête à se transformer en prophétesse délirante, Cassandra, fille de Priam et sœur du devin Hélénos. On a déjà constaté plus haut[1] que Cassandra avait reçu des légendes posthomériques un caractère tout différent de celui qu'elle avait dans l'*Iliade*, où elle n'est qu'une charmante jeune fille, et dans l'*Odyssée* où l'on apprend sa triste destinée.

Les cycliques ioniens, éoliens et cypriotes du VIIIe siècle, Arctinos de Milet, Leschès de Lesbos, Stasinos ou Hégésinos de Cypre, firent de la belle et malheureuse Cassandra une prophétesse attristée et méconnue, à la fois interprète et victime d'Apollon[2]. La divination apollinienne, représentée en Asie par de nombreux oracles, à Grynion, Milet, Colophon, Patara, etc., était acceptée par les poètes de la Grèce orientale avec d'autant moins d'hésitation qu'Apollon appartenait en propre à l'Asie et l'avait défendue, dans cette même guerre de Troie, contre les Achéens d'Europe. Les cycliques n'entendaient pas rompre avec la mantique apollinienne, mais, au contraire, la revendiquer pour leur pays.

Cassandra fut donc douée de la prescience intuitive par Apollon son amant. On sait comment, pour n'avoir pas voulu payer du sacrifice de sa virginité ce don néanmoins irrévocable, elle fut poursuivie, durant tout le cours de son existence par le ressentiment de celui qu'elle avait dédaigné. Qu'elle ait eut le tort, comme le disent les mythographes soucieux de l'honneur d'Apollon, de manquer à une pro-

1) Voy., ci-dessus, p. 50. — 2) On voit, par le résumé que donne Proclus des *Kypria* (*Epic. graec. fragm.*, I, p. 18), que Cassandre prédit (προδηλοῖ) les conséquences futures du voyage de Pâris à Sparte. L'infortunée, suivant le récit de Leschès dans la *Petite Iliade*, perd son fiancé Corœbos (PAUSAN., X, 27, 1. Cf. VIRG. *Æn.*, II, 341 sqq); Arctinos de Milet, auteur de la *Prise d'Ilion*, ajoutait qu'elle avait été violée par Ajax (PROCLUS, *ibid*). Enfin, d'une manière générale, la biographie de Cassandra, qui nous est surtout connue par le théâtre d'Eschyle, a été élaborée par les cycliques.

messe formelle, ou que le dieu ait simplement obéi à un sentiment vulgaire, la rancune d'un prétendant éconduit[1], il n'en est pas moins établi que, chez Cassandra, prototype des sibylles, l'inspiration mantique, tout en dérivant d'Apollon, porte la trace d'une lutte aussi acharnée qu'inégale entre le dieu et son interprète. Il y a plus; non-seulement Cassandra était poursuivie par la vengeance d'Apollon, mais elle ne pouvait annoncer que des malheurs. Elle ne voyait dans l'avenir que la ruine de sa patrie, le trépas sanglant des siens et, au bout de son horizon, la conclusion tragique de sa propre destinée.

De là le caractère sombre et l'âpre dureté des prophéties sibyllines, qui n'annonçaient guère que des calamités, et qui durent, sans doute, à cet esprit pessimiste la foi dont les honora Héraclite.

Lorsqu'Apollon eut enlevé à Cassandra le pouvoir de persuader, l'infortunée ne tarda pas à passer pour une folle qui compromettait la dignité de la maison royale. Le roi son père la fit alors enfermer dans une grotte du mont Ida, en ayant soin de mettre à l'entrée un gardien chargé de rapporter ses paroles[1]. On reconnaît la grotte de la Sibylle, creusée, elle aussi, dans les flancs de l'Ida[2] et le lien qui, là comme partout, unit à la divination apollinienne la divination hydromantique des Nymphes. Les cycliques n'ont fait, en transportant Cassandra — et même accessoirement son frère Hélénos[3] — dans un nymphæon, que combiner des

1) Ce détail de l'histoire de Cassandra se retrouve, presque sans altération, dans la légende de la sibylle de Cumes. Apollon cherche à la séduire et lui accorde autant d'années qu'il y avait de grains de sable dans une poignée qu'elle saisit, mais, pour avoir résisté au dieu, elle n'obtint pas la jeunesse. (Ovid. *Met.*, XIV, 134-142.) — 2) Ce dernier détail est peut-être de l'invention de Lycophron, car c'est le rapport du gardien à Priam que Lycophron a prétendu faire dans son indéchiffrable poème. — 2) Voy., plus loin, *Sibylle de Marpessos*. — 3) Hélénos, après la mort de Paris, se retire sur le mont Ida. (Conon. *Narrat.*, 34. Dictys Cret., IV, 18.)

traditions courantes, déjà utilisées dans les oracles apolliniens et dont la réunion même avait donné naissance à la mantique intuitive.

Il se trouvait encore, sur un autre point du rivage asiatique, une autre figure d'héroïne dont les traits devaient s'adapter sans effort aux préoccupations du moment. C'était Manto, fille du devin Tirésias, qui passait pour avoir fondé, près de Colophon, l'oracle de Klaros. Nous savons que les cycliques avaient traité le sujet de la guerre des Argiens contre Thèbes dans plusieurs épopées, *la Thébaïde*[1] et les *Épigones*[2]; pour ne rien dire d'une *Alcmæonide*[3] qui paraît d'une date plus récente. Le premier de ces poèmes remontait assez haut pour que déjà Callinos le crût d'Homère[4]. C'est dans ces constructions épiques que la légende de Manto s'étendit de façon à rattacher en un tout cohérent les traditions éparses entre Delphes et Klaros. Manto se sépare alors de la divination inductive si brillamment représentée par son père et devient une prophétesse inspirée, la mère des prophètes de Klaros[5]. Dans son histoire se retrouve aussi le souvenir de douleurs auxquelles Apollon ne fut pas étranger. La ruine de Thèbes avait été préparée par ce dieu qui avait indiqué aux Épigones le seul chef sous lequel ils pussent vaincre. Manto avait été comprise dans la part de butin adjugée à l'oracle de Pytho et était devenue ainsi l'esclave d'Apollon qui l'éloigna à jamais de sa patrie en l'envoyant à Klaros. Une tradition touchante, accueillie ou forgée par les grammairiens, expliquait le nom de Klaros par les pleurs de Manto[6] et prétendait que la source fatidique où l'oracle puisait son inspiration était née de ses larmes. Jusque dans son rôle de prêtresse d'Apollon, Manto garde la tristesse ré-

1) *Epic. graec. fragm.*, I, p. 9-13. — 2) *Ibid.*, p. 13-15. — 3) *Ibid.*, p. 76-77. — 4) Pausan., IX, 9, 3. — 5) Schol. Apoll. Rhod., I, 388. Voy., vol III, *Oracle de Klaros*. — 6) Κλάρος de κλαίω=*ploro*. (Schol. Apoll. Rhod., I, 388; Schol. Nicand. *Theriac.*, 958; *Alexiph*, 11.)

signée d'une victime et une sorte d'antipathie incurable pour le dieu auquel elle doit ses malheurs. Les mythographes qui font d'Apollon son amant et le père de Mopsos[1] se sont trompés s'ils ont cru réconcilier par là le maître et l'esclave; ils n'ont fait que rendre le premier plus despotique et l'autre plus passivement obéissante.

Ainsi, deux femmes, jeunes, belles et malheureuses, victimes toutes deux d'Apollon et pourtant rattachées par des liens intimes au culte de ce dieu, ont été les modèles originaux qui ont prêté leurs traits à la Sibylle. La ressemblance des modèles entre eux et avec leur copie est même restée si frappante que Cassandra et Manto, parfois confondues l'une avec l'autre[2], ont été souvent appelées sibylles, l'une de Phrygie, l'autre de Thessalie[3]. Pour Diodore, Manto est la première ou même l'unique Sibylle, celle à laquelle ses extases prophétiques firent donner ce nom[4]. Autour des noms de Cassandra et de Manto purent se grouper d'autres figures de jeunes filles également douées du sens divinatoire et persécutées par Apollon ou par une fatalité anonyme; Œnone « possédée par quelqu'un des dieux[5] » qui refuse, par jalousie, de guérir Pâris et se tue de désespoir quand elle le voit mort; Daphné, parfois identifiée avec Manto[6], et d'autres victimes du dieu superbe qui ne savait ni éprouver ni inspirer les tendresses de l'amour[7].

1) CONON, *Narr.* 6. — 2) Lycophron (*Alex.*, 1464), appelle Cassandra la « bacchante de Klaros » (Κλάρου Μιμαλλών) titre qui ne convient, suivant la légende ordinaire, qu'à Manto. — 3) Σίβυλλα Θετταλή, ἡ κληθεῖσα καὶ Μαντὼ ἀπόγονος Τειρεσίου. Σίβυλλα Φρυγία, ἡ κληθεῖσα ὑπό τινων Σάρβις, ὑπὸ δέ τινων, Κασάνδρα, ἄλλων δὲ Ταραξάνδρα. (SUIDAS, s v. Σίβυλλα). — 4) DIOD., IV, 66. — 5) PARTHEN. *Narrat. amat.*, 4. — 6) DIOD., *Ibid.* — 7) Il est inutile de donner ici le catalogue des femmes qui ont été en butte aux violences d'Apollon. Leurs légendes ont dû se combiner à diverses époques et en divers lieux avec les légendes sibyllines dont elles accéléraient ainsi la diffusion. L'histoire de la nymphe Marpessa, déjà connue d'Homère et peut-être éponyme de Marpessos, dut se fondre sans peine avec celle de la sibylle. Marpessa, fille du fleuve étolien Evénos, aimée d'Apollon et arrachée de son temple par Idas de Messénie, préfère cet amant mortel au dieu, qui se venge en anéan-

On peut essayer maintenant de surprendre le travail d'imagination qui tira de ces ébauches le concept idéal de la Sibylle.

Ni Cassandra, ni Manto ne pouvaient suffire à confirmer les droits des Grecs d'Asie sur la divination intuitive. La prophétesse troyenne était étrangère à leur race et l'autre à leur pays; de plus elles avaient toutes deux, dans la chronologie mythique, une place déterminée, et l'oracle de Delphes avait eu soin de se constituer une histoire rétrospective qui devançait dans le passé toutes les prétentions rivales. Si haut que l'on remontât, on trouvait toujours les plus anciens héros munis de quelque consultation de l'oracle. Pendant que les cycliques enrichissaient et assouplissaient ainsi les légendes concourantes du cycle thébain et du cycle troyen, la fantaisie populaire, plus libre en ses allures et stimulée par l'amour-propre, se plut à écarter des types de Cassandra et de Manto tout ce qui les enchaînait à un point quelconque de la durée, et créa ainsi le type idéal et surhumain de la Sibylle[1]. La Sibylle est la voix prophétique, la ré-

tissant la postérité de Marpessa. (Hom. *Iliad.*, IX, 555 sqq. Apollod. I, 7, 8. Paus. IV, 2, 5. V, 18, 1.) On parlait, en Thessalie, d'une fille de Chiron et de Chariclo, Okyroè, qui avait « prédit par délire les choses futures » et qui fut métamorphosée en cavale pour avoir dévoilé de l'avenir « plus que ne le permettaient les prédictions d'Apollon. » (Lactant. Placid. *Narrat. fab.*, 10.) La métamorphose convient bien à une fille de Centaure : elle convient bien aussi à une prophétesse. Servius, commentant une expression de Virgile dit : *Et nunc Sibyllam quasi equum, Apollinem quasi equitem inducit* (Serv. *Æn.* VI, 79). Okyroè n'est pas loin de Manto, car sa mère Chariclo était la mère de Tirésias, et, d'autre part, elle ressemble à sa sœur, la savante Hippo, astrologue et devineresse, dont le nom signifie « cavale ». Il n'est pas jusqu'à la Laconie qui n'ait pu fournir un appoint. Quelque légende locale parlait de bacchantes équivoques, assez semblables à des sibylles, Orphée, Carya et Lyco, qui avaient attiré sur elles la colère de Dionysos (?) pour avoir abusé de la prescience que leur avait accordée Apollon (Serv. *Eclog.*, VIII, 30).

1) Les cycliques avaient déjà engagé la fiction dans cette voie. On dit que Leschès, dans la *Petite Iliade*, avait souvent recours à la révélation anonyme et impalpable des *Voix* (Cf. vol. Ier, p. 155. 346.), car il employait souvent cette formule : Φήμη δ' ἐς στρατὸν ἦλθε (Æschin., *contra Timarch.*, § 128). Eschine attribue l'expression à Homère; mais Wolf, Welcker, Bode, Bernhardy s'accordent à la restituer au poète cyclique.

vélation à peine engagée dans une légère enveloppe anthropomorphique. Sa vie, placée en quelque sorte en-dehors du temps, n'est contemporaine d'aucun événement ou, ce qui revient au même, est associée à des incidents pris dans l'histoire de plusieurs siècles, et n'offre aucun point de contact avec le monde réel. Mais, et c'est là la marque de son origine, la Sibylle a gardé la tristesse de Cassandra et de Manto; on la rencontre dans les mêmes lieux, et rivée de même à Apollon par des liens étroits qui impliquent la dépendance mais non l'affection. La Sibylle, qu'on l'appelle sœur, fille ou femme d'Apollon, est une nymphe asservie, possédée dans son intelligence, mais non touchée au cœur par Apollon[1].

Une fois en possession de cet être mythique et semi-divin dont l'existence fut aussitôt attestée par des oracles circulant sous le nom de la Sibylle, l'imagination éolo-ionienne le plaça aussi loin qu'elle le voulut dans le passé et l'installa, suivant les prétentions locales, sur divers points du littoral asiatique.

Si réellement Cassandra et Manto ont été les premières ébauches du type sibyllin, c'est aux alentours de l'Ida et de Colophon qu'il faut s'attendre à trouver les premières grottes sibyllines. Les faits confirment ici merveilleusement la théorie. On entend parler, en effet, d'une sibylle née sur l'Ida ('Ιδογενής) dans un pays de sol rouge (πατρὶς ἐρυθρή), à qui plusieurs villes, notamment Gergis et Marpessos ou Mermessos, dans la Troade, se vantaient d'avoir donné le jour, et qui a été notoirement identifiée avec Cassandra[2]. D'autre part, on identifiait cette sibylle troyenne, sœur, mais sœur irritée d'Apollon[3], avec une sibylle qui aurait prophétisé à Klaros, en concurrence avec l'oracle apollinien, et qui, ne

1) PAUSAN., X, 12, 2. — 2) Voy., ci-dessus, p. 149. Euripide attribue à Cassandre l'explication du songe d'Hécube, dont une autre tradition faisait honneur à la Sibylle, et cela, au risque de donner à la prophétesse, qui passait d'ordinaire pour plus jeune que Pâris, un âge ridicule. (EURIPID. *Androm.*, 296 sqq.) — 3) CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 108.

pouvant être Manto, toute acquise à l'oracle, en devint l'équivalent aussi exact que possible.

Il y a donc eu, dès l'origine et par le fait même des modèles multiples d'où se dégagea l'idéal sibyllin, impossibilité de localiser en un seul point donné la voix prophétique. L'unité de la sibylle, sans être brisée encore, puisque divers lieux avaient pu être tour à tour visités par la même prophétesse, était déjà fortement compromise.

Ce qui semble prouver que Gergis et Marpessos, c'est-à-dire les régions limitrophes de l'Ida, d'une part, et Colophon de l'autre, furent bien les points extrêmes entre lesquelles la fiction hésitante faisait errer la Sibylle, c'est que cet idéal finit par se fixer dans une région intermédiaire qui ne semblait avoir aucun droit à cet honneur, à Érythræ, dans la presqu'île qui fait saillie entre Smyrne et Colophon, en face de Chios.

Les Érythréens étaient assez voisins de la Troade pour qu'ils aient pu transporter chez eux, en connaissance de cause, les quelques données topographiques nécessaires à la localisation de la légende sibylline[1].

Érythræ tourna, avec une subtilité toute ionienne, les obstacles que les oracles sibyllins déjà existants pouvaient opposer à ses prétentions. La Sibylle, dans un passage qu'on peut considérer comme étant des plus anciens, se disait fille d'une nymphe et d'un pêcheur, née dans l'Ida, sur un sol rouge. L'Ida fut remplacé par le promontoire Corycos, couvert de fourrés (ἴδαι) et consacré à Apollon[2]. Le nom de la ville, Érythræ ou les (roches) Rouges, était précisément

1) Klausen (p. 237), suppose que les Érythréens se sont assimilé le mythe sibyllin en traversant plusieurs fois la Troade pour fonder, avec les Milésiens et les Pariens, la colonie de Parion sur l'Hellespont. — 2) Comme il y avait plusieurs montagnes et grottes de ce nom, en diverses régions, cette circonstance ne put qu'aider à la localisation multiple des légendes sibyllines.

l'épithète que la sibylle de Marpessos donnait à sa patrie, et ce fut sans doute là ce qui donna aux Érythréens l'idée de revendiquer pour eux la Sibylle. Érythræ fit si bien valoir ses arguments que les partisans de l'Ida troyen se virent obligés, pour reporter la Sibylle en Troade, de placer dans l'Ida une Érythræ de fantaisie[1].

Pourtant, on ne perdit jamais de vue que la sibylle d'Érythræ pouvait être identique avec celle de Marpessos ou Gergis comme avec celle de Colophon ou de Samos; mais il fallut sans doute bien peu de temps pour qu'il devînt impossible de reconnaître entre ces diverses localités le véritable berceau du type sibyllin. La croyance la plus généralement acceptée fut, en définitive, favorable aux prétentions d'Érythræ qui bénéficia ainsi de sa situation moyenne.

Les noms différents que l'on donnait dans ces régions distinctes à la Sibylle ne firent qu'augmenter la confusion. La sibylle de l'Ida s'appelait communément *Hérophile*, chère à Héra, nom qui rappelait assez bien les souvenirs laissés sur l'Ida troyen par l'Héra des poèmes homériques. Mais comme la sibylle de l'Ida était précisément celle que se disputaient Marpessos et Érythræ, il en résulta qu'il y eut comme deux Hérophiles en une seule, et que les tenants respectifs des deux systèmes s'accordaient sur le nom sans vouloir s'entendre sur la personne[2]. A Colophon, l'on se désintéressa de la querelle de Marpessos et d'Érythræ en donnant à la Sibylle un nom tout différent. On en fit *Lampousa*, fille, d'ailleurs inconnue, de Calchas[3].

Mais, en faisant de leur sibylle la fille de Calchas, les Colophoniens sacrifiaient à leurs prétentions, ou aux prétentions de leur oracle apollinien de Klaros, le caractère archaïque

1) Dion., I, 55. — 2) Ce n'est que dans un auteur de l'extrême décadence. (Marcian. Capell., II, p. 40), qu'on entend parler d'un nom distinct pour la sibylle d'Érythræ, laquelle devient *Symmachia*, fille d'Hippoteus. — 3) Suidas, s. v. Σίβυλλα.

et surhumain du type sibyllin : ils trahissaient la cause même pour la défense de laquelle l'imagination ionienne avait créé la Sibylle. Tandis qu'Hérophile pouvait avoir vécu avant la première pythie, avant Orphée, et avoir prédit des siècles à l'avance la ruine d'Ilion, Lampousa restait bien en-deçà de cette vénérable antiquité. Il y eut dès lors incompatibilité entre ces deux figures, séparées par le temps et par la différence d'origine. L'unité du type sibyllin fut brisée.

Il est impossible de dire à quel moment l'on dut ainsi renoncer à grouper autour d'une même figure les traditions relatives à la Sibylle. Si les auteurs qui acceptent la pluralité des sibylles sont tous postérieurs au siècle d'Alexandre, il n'en faut pas conclure que les différentes versions accréditées jusque-là sur la Sibylle pouvaient se ramener à l'unité. Ce fait, quand même on lui attribuerait plus de portée que n'en saurait avoir une preuve toute négative, signifierait tout au plus que l'incompatibilité des diverses légendes sibyllines se révéla seulement lorsqu'on voulut les coordonner, et que ce travail de systématisation n'a été entrepris qu'après le siècle d'Alexandre. On peut donc admettre que la dispersion des légendes sibyllines commença de très-bonne heure, en suivant de préférence les voies ouvertes par la colonisation ionienne. C'est ainsi que le séjour de la Sibylle se trouve transporté à Cumes, en Italie, peut-être dès le VI[e] siècle, comme le veut la légende romaine, en un temps où les Cuméens n'avaient pas encore la prétention d'avoir une sibylle à eux, mais croyaient seulement posséder les cendres de celle d'Érythræ[1].

On s'explique la transplantation du type sibyllin à Cumes par la foi des colons, venus, les uns de Chalkis en Eubée, les autres de Kyme, en Eolie[2]. Kyme, en effet, voisine d'Éry-

1) Serv. *Æn.*, VI, 321. — 2) Strab., V, 4, 4.

thræ et unie par certaines affinités aux Gergithiens[1], devait être un centre de propagande sibylline. Il en était de même de Samos, voisine de Colophon, et qui passait pour avoir hébergé longtemps la Sibylle. Cumes, qui possédait une grotte mystérieuse, éminemment propre à servir d'habitacle à l'invisible Sibylle, avait peut-être aussi attiré à elle les traditions apportées de Samos par les colons installés près d'elle à Dikæarchia (Pouzzoles)[2]. La fusion des légendes éoliennes et ioniennes à Cumes est un indice qui témoigne de l'énergie des croyances déjà enracinées non-seulement à Gergis, à Érythræ, à Colophon, mais encore à Kyme et à Samos[3].

A ce moment, la divination sibylline, appuyée sur des recueils chresmologiques, dans lesquels les prédictions relatives à des événements déjà accomplis servaient de garantie aux autres, pouvait rivaliser avec les plus célèbres oracles apolliniens. Cependant cette rivalité ne devait pas non plus dégénérer en hostilité formelle, attendu que la divination sibylline relevait, elle aussi, d'Apollon et n'était que la mantique apollinienne reconstruite à nouveau par les Ioniens. Il devait nécessairement intervenir entre les oracles et les sibylles des transactions intéressées auxquelles les oracles pouvaient d'autant moins se refuser qu'ils avaient laissé se glisser chez eux l'hégémonie ionienne en adoptant l'hexamètre et le dialecte ionien. En vain prétendit-on à Delphes que l'hexamètre était un rythme sacré inventé à Pytho, soit par Apollon lui-même[4], soit par Phémonoé ou Phanothéa, première pythie légendaire, soit par l'aède lycien ou hyper-

1) Il y avait, sur le territoire de Kyme, une Gergis de fondation assez ancienne qui recueillit plus tard les habitants de la Gergis de Troade ruinée par Attale (STRAB., XIII, 1, 70). — 4) Voy. KLAUSEN, p. 307-310. — 5) De Cumes, la légende sibylline put refluer vers l'Eubée, car la sibylle de Cumes est parfois appelée *Euboïque* (MART., IX, 29), c'est-à-dire, par un renversement des rapports probables, venue de l'Eubée. — 4) PLOTIUS *De metr.*, V, p. 1629.

boréen Olen, premier chantre inspiré d'Apollon, à Délos ou à Delphes[1]. L'oracle de Dodone revendiquait cette invention pour les Péléiades, reconnues plus anciennes que les pythies[2]. Les Orphiques, de leur côté, dérivaient toute civilisation d'Orphée et voulaient lui faire hommage du « mètre théologique[3]. » S'ils paraissent avoir eu le dessous dans ce débat, puisque l'opinion courante plaçait Phémonoé avant Orphée, et que certains mythographes trouvèrent une différence de vingt-huit ans à l'avantage de la pythie[4], leur défaite n'entraînait pas celle des sibyllistes, car les mêmes auteurs qui condamnaient ainsi les prétentions orphiques déclaraient la Sibylle « plus ancienne qu'Orphée[5]. » Si l'on songe à la différence minime qui sépare la pythie d'Orphée dans cette chronologie, on voit que « plus ancienne qu'Orphée » peut signifier aussi plus ancienne que la pythie. Du reste, l'Ionie eût disputé l'hexamètre à Apollon Pythien lui-même. Elle était toute prête à affirmer, au besoin, sans souci de la théorie générale, qu'Apollon était le disciple de la Sibylle[6].

Nous voici revenus au point de départ, à l'idée fixe qui avait créé en Ionie le type sibyllin, c'est-à-dire la revendication d'un droit d'antériorité, revendication appuyée cette fois sur des preuves matérielles. Si l'hexamètre était bien l'œuvre du génie ionien, comme l'attestaient tous les monuments littéraires, il n'avait pu être porté à Delphes, à Dodone, à Ammon même, que par l'écho d'une voix ionienne, qui avait résonné en ces lieux fameux avant celle des Péléiades ou de Phémonoé. Cette voix ne pouvait être que celle de la Sibylle. De là l'association, déjà remarquée mais non suffi-

1) PAUSAN., X, 5, 7-8; STOB. *Florileg.*, XXI, 26. — 2) PAUSAN., X, 12, 10. — 3) PLOTIUS, *Ibid.* LONGIN. *fragm.* 3. LOBECK, p. 233. — 4) CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 107. — 5) CLEM. ALEX. *Ibid.*, § 108. — 6) La sibylle de Cumes se serait aisément prêtée à cet office. Comme Amalthéa, elle était de beaucoup l'aînée d'Apollon; comme Deiphobe, elle pouvait être la fille de Glaucos qui, d'après Nicandre de Colophon, avait enseigné la mantique à Apollon. (ATHEN., VII, § 48.)

samment expliquée, des oracles réels et des sibylles idéales, association qui n'est pas du tout fondée sur une bienveillance mutuelle, mais qui laisse plus que jamais reconnaître l'antagonisme de la chresmologie sibylline et des corporations sacerdotales.

La légende sibylline dut s'imposer tout d'abord à l'oracle de Delphes. On fit donc voyager la Sibylle d'Ionie à Delphes, sur les traces d'Apollon lui-même. Sa route passait ainsi par Délos, où l'oracle, resté tout ionien, était de conquête facile[1], et aboutissait à une certaine « pierre » sur laquelle Hérophile s'était assise, disait la tradition, pour prophétiser aux Delphiens c'est-à-dire pour leur annoncer la « pensée de Zeus » en dépit d'Apollon, contre lequel elle était irritée[2].

Mais, de son côté, l'oracle n'accepte la Sibylle que pour s'en emparer. La sibylle ionienne fut ainsi assimilée soit à Daphné, qui avait rendu des oracles à Pytho au nom de Gæa, avant l'arrivée d'Apollon, ou à Manto, qui avait été l'esclave d'Apollon Pythien et que l'on confondait au besoin avec Daphné. De cette façon, la légende ionienne se transformait en légende locale et la Sibylle, soit venue de Thessalie, puisque Manto, préalablement adjugée à la race béotienne, était originaire de ce pays, soit nourrie sur l'Hélicon, soit née à Delphes même, n'était plus étrangère à l'amphictyonie delphique. Encore, cette adaptation paraît-elle n'avoir été aux yeux du sacerdoce apollinien qu'un pis-aller. Hérodote, qui hantait volontiers les prêtres pour recueillir les traditions locales et qui se montre si curieux de prophéties, ne dit pas un mot de la Sibylle. Ce silence pourrait bien n'être qu'un parti pris, explicable par l'influence des prêtres de Delphes.

A côté de l'oracle de Dodone fut placée la sibylle Thespro-

1) Les hymnes liturgiques de Délos faisaient mention de la Sibylle. (PAUSAN., X, 12, 2.) — 2) PAUSAN., X, 12, 6; PLUTARCH. *Pyth. orac.*, 7. Partout, à Cumes particulièrement, le siège de la Sibylle était une pierre. (Voy. ci-dessous.)

tique qui a, comme l'oracle lui-même à cette époque, un rôle assez effacé. Les desservants de l'oracle qui passait pour le plus ancien de tous ne se prêtaient sans doute pas plus que leurs confrères du Parnasse à l'intrusion des légendes sibyllines. Il demeura bien entendu que les Péléiades ne ressemblaient pas aux sibylles et que leur origine était plus ancienne. Mais la cause de la Sibylle trouva sans doute des défenseurs ingénieux, car on vint à bout de remonter plus haut que cette vénérable antiquité. La Sibylle fut identifiée avec Amalthéa, une nymphe qui, suivant les traditions crétoises et pélasgiques, avait été la nourrice de Zeus. Le choix d'Amalthéa était des plus heureux, car il donnait à la Sibylle un âge qui dépassait celui des dieux olympiens eux-mêmes, et, d'autre part, ce nom n'empêchait pas de reconnaître l'origine ionienne de la Sibylle, Amalthée se rattachant indirectement, par l'Ida crétois, à l'Ida troyen où habite aussi Rhéa, la mère de Zeus, autrement dit la Kybèle phrygienne ou Grande-Mère hellénisée. On retrouvait par surcroît dans la sibylle de Thesprotie ou d'Épire une réminiscence lointaine de Cassandra, dont le frère Hélénos est transporté par la légende en Épire[1].

Ainsi, de même qu'à Delphes la Sibylle s'identifie avec Daphné, qui a prophétisé avant Apollon, de même à Dodone elle devient une nymphe qui a vu naître Zeus. Les efforts faits pour accommoder les légendes sibyllines aux traditions locales profitent toujours à la thèse ionienne, en mettant hors de contestation la très-haute antiquité de la chresmologie sibylline.

La sibylle libyenne, ou égyptienne, a été de même suscitée par l'oracle de Zeus Ammon. Elle commence à être connue en

1) Cassandre n'était pas une inconnue à Dodone. Agathon de Zakynthos, faisant une offrande à Zeus Naïos, a soin de rappeler qu'il descend (?) à la trentième génération, de Cassandra la Troyenne. Voy. ci-dessous, *Oracle de Dodone*.

Grèce au moment où l'oracle cyrénéen était à la mode, c'est-à-dire vers le milieu du vᵉ siècle. Euripide, dit-on, parlait d'elle dans le prologue de sa *Lamia*[1]. Lamia, fille de Poseidon, était, dans ce système, la mère de la Sibylle, qu'elle avait eue de Zeus lui-même[2]. Comme l'oracle d'Ammon, à titre d'oracle de Zeus et surtout à cause de son origine égyptienne, passait pour plus ancien que les oracles d'Apollon, il communiqua à la Sibylle son renom d'antiquité. La sibylle libyenne ne tarda pas à devenir, pour ceux qui cherchaient en Égypte les origines de la civilisation grecque, la plus ancienne de toutes, celle qui s'appelait purement et simplement de son nom libyen « Sibylla[3]. » Ce nom était considéré sans doute comme un anagramme de Libyssa, et se trouva ensuite altéré en Élissa, nom propre de la sibylle libyenne[4]. Mais, par une métathèse analogue et plus justifiée[5], la reine libyenne Lamia, mère de la Sibylle, se reconnaissait facilement pour être un dédoublement de la nymphe ou ville thessalienne Lamia, ou une des nymphes maliaques, c'est-à-dire que l'on retombait dans la légende de la sibylle thessalienne, laquelle était à volonté thébaine ou delphique, suivant qu'on l'appelait Manto, Daphné ou Hérophile, cette dernière étant en même temps érythréenne ou troyenne.

On voit quel inextricable tissu de généalogies diverses, de légendes perpétuellement refaites avec des noms et des lieux différents sur le même thème, et dégénérant en redites fastidieuses, s'ourdissait sans relâche autour du type sibyllin. Dans ce chaos, chacun choisissait selon ses préférences, déterminé soit à tout ramener à l'unité par un syncrétisme éclectique, soit à faire à la sibylle de son choix une biographie avec des anecdotes appliquées ou applicables à toutes les autres.

1) Voy., ci-dessus, p. 136, ce renseignement, quelque peu suspect. — 2) Pausan., X, 12, 1. — 3) Voy., ci-dessus, p. 139. — 4) Suidas, s. v. Σίβυλλα. — 5) La métathèse était déjà toute faite, car on disait indifféremment golfe Maliaque ou Lamiaque.

Akésandros, qui écrivit l'histoire de la Libye et de Cyrène, paraît avoir trouvé moyen de prêter à sa sibylle un talent nouveau. Il la conduisait en Thessalie, non pas précisément sur les bords du golfe Maliaque, mais plus loin, sur les bords du golfe Pagase, et lui faisait remporter le prix de poésie aux fameux jeux funèbres célébrés par les Argonautes en l'honneur de Pélias[1]. Plutarque trouve l'invention inepte. Comparée à tout ce que la fantaisie a accumulé d'absurdités sur la tête des sibylles, la fiction d'Akésandros ne paraît plus si bizarre qu'au temps de Plutarque. Elle constate simplement que l'inspiration des Muses et celle des nymphes ont même origine, ce qui n'avait pas besoin d'être démontré.

Les débats sur l'unité ou la pluralité des sibylles, comme sur leur antiquité respective, n'étant jamais fermé, on conçoit facilement que les divers systèmes historiques entre lesquels se partageaient les érudits aient déplacé encore plus d'une fois le berceau de la Sibylle, c'est-à-dire multiplié le nombre de ces prophétesses. Une fois habituée à chercher les origines de ses institutions hors d'elle-même et à se considérer comme tributaire des civilisations asiatiques, la Grèce fit tour à tour hommage de sa Sibylle à celui des peuples limitrophes qu'elle considérait comme le plus ancien. La Sibylle devint ainsi égyptienne, phrygienne, persique, chaldéenne et même hébraïque.

La végétation luxuriante des légendes sibyllines, s'épanouissant sans contrainte durant des siècles, couvrit d'une ombre impénétrable le germe qui lui avait donné naissance et que nous avons cru rencontrer dans l'imagination ionienne surexcitée par l'amour-propre national. La chresmologie sibylline serait, à ce compte, la sœur cadette de l'épopée, née dans les mêmes régions que celle-ci et destinée à une aussi haute fortune. La tradition qui prétend faire d'Homère l'imi-

1) Plutarch. *Quæst. conviv.*, V, 2.

tateur ou le plagiaire de la Sibylle constate involontairement cette parenté originelle, interprétée à rebours. Seulement, tandis que l'épopée a traversé les âges sous la forme que lui avait imprimée le génie ionien, le legs, considérable encore, que nous a transmis la chresmologie sibylline ne représente plus guère que le travail d'interpolateurs effrontés, juifs ou chrétiens, qui, en combattant pour leur foi, ne se croyaient pas tenus de n'employer que des armes loyales.

Après avoir déterminé le point de départ des légendes sibyllines et expliqué le jeu des forces associées qui les attirent près des oracles sans leur permettre de se confondre avec les traditions propres de ces instituts mantiques, nous pouvons passer rapidement en revue les diverses copies du titre primitif qui est partout présent, mais ne se retrouve nulle part dans sa simplicité originelle.

Nous les diviserons en trois groupes, le groupe central ou hellénique, le groupe italique, et le groupe moins homogène des sibylles orientales.

III

LES COPIES DU TYPE SIBYLLIN

Diffusion des légendes sibyllines, d'abord dans le monde gréco-italique, puis dans les régions circonvoisines. — Classifications diverses des sibylles. — Ordre chronologique du canon varronien. — Répartition géographique des sibylles. — Groupe hellénique. — I. Sibylle d'Érythræ. — II. Sibylle de Marpessos (Gergithique, Hellespontienne, Phrygienne). — III. Sibylle paléo-Troyenne. — IV. Sibylle néo-Phrygienne d'Ancyre. — V. Sibylle de Colophon. — VI. Sibylle de Samos. — VII. Sibylle Sardienne (Éphésienne, Rhodienne). — VIII. Sibylle Delphique (Délienne, Thessalienne, Lamiaque). — IX. Sibylle Thesprotique. (Épirotique, Macédonienne). — Groupe gréco-italique. — X. Sibylle de Cumes (Cimmérienne, Lucanienne, Italique, Sicilienne, Tiburtine). — Groupe afro-asiatique. — XI. Sibylle Libyenne (Égyptienne). — XII. Sibylle Persique (Chaldéenne, Hébraïque). — Additions récentes à la légende des sibylles : la sibylle Européenne et la sibylle Agrippa.

Le patriotisme local, si puissant chez les Grecs et si peu scrupuleux, surtout en matière de fictions mythologiques, n'avait pas tardé, nous l'avons vu, à transporter et à fixer en diverses régions les traditions qui avaient servi à constituer la première figure de sibylle. Ce travail de dispersion, qui a encombré de revendications souvent inconciliables les origines de tous les cultes helléniques, était ici d'autant plus facile que le type sibyllin était plus vague et qu'on trouvait plus aisément en divers lieux soit des légendes antérieures toutes prêtes à se transformer sous l'influence régnante, soit les conditions extérieures, montagnes, sources ou grottes, auxquelles, à l'exemple des oracles, les mythes sibyllins attachaient d'ordinaire leurs voix inspirées.

Aux inventions du patriotisme local s'ajoutèrent les rapprochements tentés par la critique naissante entre la divination nationale et la révélation venue de l'Égypte ou de

l'Orient. Il y eut même un temps où le génie grec, passant d'une confiance excessive en sa prééminence et sa spontanéité à un extrême opposé, se crut trop facilement tributaire des peuples voisins. Une sentimentalité maladive, semblable à celle qui signalait au siècle dernier l'épuisement intellectuel des classes privilégiées, sacrifia les conquêtes de la civilisation hellénique à la vertueuse naïveté ou à la science infuse des Barbares. Ceux qui se piquaient de critique et ceux qui croyaient à la sagesse naturelle s'accordaient ainsi à répartir entre les régions environnantes les dépouilles de la Grèce. « Est-il besoin de dire, s'écrie Clément d'Alexandrie, que la plupart des sages et philosophes de la Grèce étaient barbares de naissance et instruits par les barbares,... et ce n'est pas seulement de la philosophie mais de presque tous les arts que les barbares ont été les inventeurs[1]. » Il fait, à l'appui de son dire, un relevé des grands hommes qui ont fait leur éducation sur les bords de l'Euphrate, de l'Indus, du Nil, et même de l'Hèbre et du Tanaïs ; et il se couvre avec assez d'à-propos de l'opinion de Platon qui, en effet, s'est montré souvent ingrat pour le génie national trop épris, à son gré, des réalités de la vie présente. La chresmologie sibylline fut ainsi adjugée aux barbares, au même titre que la philosophie et les arts. Au fond, ce mouvement continuait, d'une manière inattendue mais logique, la préoccupation même qui avait donné naissance au type sibyllin, le besoin de faire remonter aussi haut que possible les origines de cette révélation mystique. A mesure que la critique faisait passer d'un peuple à l'autre le droit d'aînesse, les légendes sibyllines prenaient leur vol vers les régions signalées comme étant le berceau de la civilisation.

Il n'est pas étonnant que, sous l'influence de ces idées, le domaine des sibylles se soit étendu peu à peu jusqu'à la mer

1) Clem. Alex. *Strom.*, I, §§ 66. 74.

Tyrrhénienne à l'occident, les déserts de la Libye au midi, et la Chaldée ou même la Perse à l'orient. On aurait pu, à la rigueur, remplir ce vaste espace avec les pérégrinations d'une seule sibylle, surtout en lui accordant, comme le faisaient certaines traditions, une longévité exceptionnelle. Mais ce système, qui eut ses partisans, souriait moins à l'imagination de ceux qui voulaient faire de la révélation sibylline comme un vaste concert de toutes les nations de l'univers. On aimait à se représenter les sibylles comme des flambeaux allumés en divers lieux et à diverses époques par le souffle divin, et à démontrer, par l'accord merveilleux de leurs prophéties, l'origine surnaturelle de leur inspiration.

Le nombre de ces prophétesses idéales alla donc croissant à mesure que cette espèce de géographie mythologique se précisait, sans qu'il se dégageât de tant d'indications divergentes un système quelconque généralement accepté. Lorsque Varron voulut dresser le canon des sibylles, il avait devant lui environ une trentaine d'épithètes assignant aux figures sibyllines autant de nationalités distinctes. En procédant par identification des types entre lesquels il découvrait le plus d'affinités, et en faisant la part de l'Italie aussi large que possible, il réduisit ce nombre à dix, chiffre qui ne fut guère dépassé depuis, si ce n'est au moyen âge[1]. La liste dressée par Varron ne fut pas considérée comme irréductible[2], mais

1) Les sibylles du canon varronien sont rangées dans l'ordre suivant, qui a la prétention d'être un ordre chronologique : Sibylles *Persique*, *Libyenne*, *Delphique*, *Cimmérienne*, *Érythréenne*, *Samienne*, *Cuméenne*, *Hellespontienne*, *Phrygienne*, *Tiburtine*. La quatrième, la septième et la dixième appartiennent à l'Italie, et c'étaient là sans doute, dans la pensée de Varron, les trois sibylles dont les statues se voyaient sur le Forum romain, près des Rostres (PLIN., XXXIV, 5, 22). Pline, qui tient pour l'unité du type sibyllin, suppose que les trois statues représentent toutes trois la même sibylle. — 2) Pausanias (X, 12, 9), n'admet qu'une sibylle, sous plusieurs noms, pour chacune des trois régions, Grèce, Italie, Orient. Élien (*Var. hist*, XII, 35) en connaît dix, mais se contente de quatre (Erythræ, Samos, Egypte, Sardes). Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, § 108) choisit dans la foule les

elle mit un terme à la multiplication indéfinie du type sibyllin.

Nous n'avons pas à refaire les calculs chronologiques sur lesquels Varron a dû établir son inventaire, mais nous croyons suivre de plus près le mouvement de diffusion des légendes sibyllines en groupant les sibylles par régions et en considérant le groupe hellénique comme le plus ancien. Les sibylles italiques sont des décalques transportés des métropoles aux colonies, et celles de l'Orient, que l'opinion commune depuis Varron considérait comme les aînées de la famille, semblent être, au contraire, les derniers fruits de l'imagination grecque.

Nous allons donc passer en revue les diverses espèces du type sibyllin, sans nous interdire de replacer, dans cette succession incohérente de légendes locales, des faits dont la théorie générale, précédemment exposée, a déjà tiré parti.

La sibylle Érythréenne, née à Battoi, dans les gorges du mont Corycos[1], porte toujours le nom d'*Hérophile*[2]. On s'accordait à la dire fort ancienne, et elle est restée, pour bon nombre d'auteurs, la plus ancienne de toutes. Les uns la font contemporaine de Tros, père d'Ilos[3]; les autres la placent

quatre qu'il accepte (Perse, Erythræ, Égypte, Italie). Le canon varronien est, au contraire, augmenté ou bouleversé par Eudocie (Erythræ, Libye [Élissa], Thessalie, Sardes [Sarbis], Cumes, Thesprotie, Chaldée), et par l'auteur du *Chronicon Pascale* (I, p. 201), qui connaît douze sibylles obtenues en ajoutant au canon varronien la sibylle Hébraïque, mise en tête de la liste, et la sibylle de Rhodes, intercalée au milieu. Les autres systèmes ignorent de parti pris les sibylles exotiques. Philétas d'Ephèse (ap. SCHOL. ARISTOPH. *Aves*, 962) mentionne les trois sibylles de Delphes, Erythræ, Sardes : Tzetzès (*ad Lycophr.* 1279) reproduit à peu près la même classification (Cumes, Erythræ, Sardes), peu différente de celle de Solin (Delphes, Erythræ, Cumes.) La liste est encore réduite par Marcianus Capella (II, p. 40), qui ne cite que deux sibylles (Erythræ, Phrygie). — 1) De la nymphe « humide (Hydolé) » et d'un berger ou pêcheur, Théodoros, ou Aristocratès ou Crinagoras (SUIDAS, s. v. Σίβυλλα). Suidas la dit fille d'Apollon et de Lamia, par confusion avec la sibylle de Thessalie. — 2) Marc. Capella seul lui attribue le nom de *Symmachia*, qui doit être plutôt considéré comme un surnom. — 3) MALAL. *Chron.*, p. 97.

avant Orphée[1] ou au temps des Argonautes; d'autres, au temps de la guerre de Troie.

Cette dernière opinion était celle d'Apollodore d'Érythræ, qui dut réunir en système[2] les traditions de son pays[3]. Plutarque croit Hérophile antérieure de mille ans environ à sa génération[4], c'est-à-dire contemporaine d'Homère. Enfin, la date, se rapprochant toujours, tendit à se fixer au VIIIe ou même au VIIe siècle avant notre ère. C'est à cet avis que se rangèrent presque tous les Pères de l'Église depuis Eusèbe, à cause de l'intérêt qu'avait la théologie chrétienne à ne pas laisser les sibylles devancer les prophètes hébreux; et l'on rencontre dans la compilation d'Eudocia, au XIe siècle, le résultat des calculs de quelque chronologiste de cette école, assignant aux prophéties de la Sibylle une date précise, 483 ans après la prise de Troie[5].

L'enfance de la sibylle ne pouvait manquer d'être entourée de prodiges. A peine sortie du sein maternel, elle connaissait les noms de toutes choses, annonçait sa mission surnaturelle et rendait déjà des oracles en vers, ou dissertait sur des questions philosophiques. Consacrée de bonne heure à Apollon, elle atteignit en peu de temps l'âge adulte[6]. On lui attribuait l'invention, ou tout au moins le premier usage de la harpe orientale ou triangulaire appelée *sambukè*[7].

On disait que sa vie, plus longue que celle de Tirésias, s'était prolongée à travers dix générations d'hommes. Elle avait prédit elle-même qu'elle périrait sous les coups d'Apol-

1) Clem. Alex. *Strom.*, I, § 108. — 2) Suidas, s. v. Ἴλιον. — 3) Schol. Plat. *Phaedr.*, p. 963. Varr. ap. Lactant. *Instit. Divin.*, I, 6. Augustin, *Civ. Dei*, XVIII, 23. Un autre Erythréen, Hippias, avait aussi écrit l'histoire de sa patrie (Athen., XI, § 74). — 4) Plut. *Pyth. orac.*, 6. Cf. Solin., 2. — 5) Voy. C. Alexand., *Excursus ad Sibyllinos libros*, p. 13. — 6) Schol. Plat., *loc. cit.* Procl. *In Tim.*, p. 228. 791. 792. Nicet. Choniat., III, p. 577. Cf. la légende de Tagès, l'enfant-vieillard des traditions étrusques. — 7) Suidas, *Ibid.* Athen., XIV, § 40.

lon, son rival jaloux[1], mais qu'elle continuerait à prophétiser après sa mort, car son âme, répandue dans l'air, parlerait par les voix clédonomantiques, et son corps, à demi dévoré par les oiseaux, à demi transformé en plantes, communiquerait la vertu prophétique aux oiseaux et aux quadrupèdes qui en feraient leur nourriture[2]. Bien des gens croyaient même reconnaître son visage dans le disque de la lune[3]. Cette idée bizarre prêtait à rire. Un auteur moins sérieux que Plutarque, Diogenes Antonius, avait pris le contre-pied de la croyance vulgaire, en supposant que la sibylle était descendue de la lune où un certain prophète, *Carmanos*, l'était allé trouver pour lui enseigner la mantique[4].

Comme les Érythréens ne doutaient pas que les sibylles vantées en d'autres lieux ne fussent la leur en voyage, ils pouvaient céder à d'autres, aux Campaniens, par exemple, l'honneur de posséder le tombeau de la Sibylle. On ne montrait à Érythræ que la grotte où elle était née[5] : une colonne élevée à sa mémoire sur le rivage, en face de Chios, semblait un adieu à la prophétesse conduite par l'esprit divin au-delà de la mer Égée[6].

La foi à la légende sibylline suscita même à Érythræ une prophétesse[7] qui dut passer facilement pour une nouvelle

1) Détail emprunté aux légendes de Linos, d'Amphilochos, de Coronis, etc. — 2) Plutarch. *Pyth. orac.*, 9. Phleg. Trall. *De Longæv.*, 4. Clem. Alex. *Strom.*, I, § 70. — 3) Plutarch. *Ser. num. vind.*, 22. Clem. Alex. *Ibid.* — 4) Ap. Phot. *Bibl.*, cod. clxvi. — 5) Pausan., X, 12, 7. — 6) *Chron. Pasc.*, I, p. 202. Ce détail doit être probablement reporté à Marpessos, où se trouvait une colonne avec une inscription lue par Pausanias. Voy., ci-dessous, p. 171. Sur les monnaies d'Érythræ, offrant l'image de la Sibylle, voy. Klausen, *Op. cit.*, p. 237, note 387. Une inscription provenant d'une fontaine d'Érythræ associe le nom de la Sibylle au nom des « nymphes Naïades. » (Le Bas, *Voy. Arch.*, III, 58. C. Alexand. *Excurs.*, p. 20). — 7) Sans compter une poétesse plus ou moins légendaire, Aristomachè, couronnée aux Jeux Isthmiques (Plutarch. *Quæst. Conviv.*, V, 2, 10). La sibylle libyenne paraît avoir hérité de la couronne poétique d'Aristomachè. Voy., ci-dessus, p. 161. La sibylle d'Erythræ passa aussi pour avoir composé des chants lyriques : συνετάξατο βίβλια ταῦτα · περὶ ψαλμῶν, μέλη, χρησμούς (Suidas, *ibid.*)

sibylle ou pour une réincarnation de la première. Cette femme, appelée *Athénaïs*, avait, au rapport de Callisthène, révélé au monde l'origine divine d'Alexandre, fils de Zeus, révélation qui fut confirmée d'une manière éclatante par l'oracle des Branchides et par celui d'Ammon[1]. Athénaïs devait être une sorte d'exégète inspirée des oracles sibyllins, et il est à croire qu'elle donnait ce témoignage relatif à Alexandre comme émanant de l'antique Sibylle, dont elle remaniait et interpolait à son gré les prophéties[2].

II. Sibylle de Marpessos (Gergithique-Troyenne-Hellespontique-Phrygienne.) — On sait que Marpessos ou Mermessos et Érythræ (la Rouge) se disputaient la Sibylle, se fondant de part et d'autre sur un texte sibyllin, dans lequel les Érythréens retranchaient le vers favorable aux prétentions de Marpessos[3].

La question ne fut jamais définitivement jugée, parce que le système érythréen avait plus de défenseurs et l'autre de meilleurs arguments. Marpessos était une mince bourgade, qui n'avait pas plus de soixante habitants au temps de Pausanias, et Gergis, dont elle dépendait, affaiblie de bonne heure par l'émigration, fut complètement désertée au IIIe siècle avant notre ère pour sa colonie homonyme, Gergithe en Éolide[4]. Il faut que la cause de Marpessos ait été appuyée

1) Strab. XIV, 1, 34; XVII, 1, 43. — Les oracles sibyllins actuels (*Carm. Sibyll.* V, 4. XI, 197. XII, 7) insistent, au contraire, sur l'absurdité de cette apothéose. —

3) Εἰμὶ δ' ἐγὼ γεγαυῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε
Νύμφης ἀθανάτης, πατρὸς δ' ἐκ σιτοφάγοιο
Μητρόθεν Ἰδογενής, πατρὶς δέ μοί ἐστιν ἐρυθρὴ
Μάρπησσος, μητρὸς ἱερή, ποταμός τ' Ἀϊδονεύς.
(Pausan., X. 12. 3.)

A Érythræ, on supprimait le dernier vers et, pour plus de sûreté, on lisait, au lieu de σιτοφάγοιο « nourri de froment, » κητοφάγοιο « nourri de bêtes marines, » ce qui substituait au berger de l'Ida un pêcheur d'Érythræ. Ce dernier argument fut affaibli par le transfert des droits de Marpessos à Alexandrie Troas, ville maritime. — 4) Voy., ci-dessus, p. 156.

sur de bien grandes vraisemblances pour n'avoir pas été perdue dans des circonstances si défavorables et pour qu'au v[e] siècle de notre ère, le géographe Étienne de Byzance pût écrire encore dans son lexique : « Mermessos, ville de Troade, d'où est originaire la sibylle érythréenne; cette ville était de couleur rouge[1]. » Il est vrai que Alexandria Troas, fondée par les héritiers d'Alexandre, s'intéressa à cette gloire de la Troade[2] et que son intervention, impuissante à empêcher une usurpation déjà ancienne, put troubler les Érythréens dans la jouissance du bien mal acquis.

La sibylle de Marpessos est née dans les gorges de l'Ida, sur les bords ou à la source du fleuve Aïdoneus[3], en un lieu voisin de Marpessos et de Gergis, où certains critiques, pour accommoder le débat entre Érythræ et Marpessos, plaçaient une Érythræ imaginaire[4]. La couleur rouge du sol dans cette région eût été un détail insignifiant, si le mot ἐρυθρή n'eût fourni l'équivoque sur laquelle roula cette fastidieuse querelle.

Le nom de la Sibylle était *Hérophile*, et sa biographie générale se confond avec celle de la sibylle d'Érythræ, sauf quelques détails qui tiennent à des circonstances locales. On racontait à Alexandrie de Troade que la Sibylle avait été « néocore » d'Apollon Sminthien au temps de Priam, et qu'elle avait expliqué le fameux songe d'Hécube enceinte de Pâris[5]. Les traditions de la Troade, comme celle d'Érythræ, étaient toutes disposées à syncrétiser les autres sibylles avec la leur, en faisant voyager celle-ci en divers lieux, à Klaros, Samos, Délos, Delphes; mais elles ne laissaient pas à d'autres contrées l'avantage de posséder le tombeau de la Sibylle. On

1) STEPH. BYZ. s. v. Μερμησσός. — 2) PAUSAN., X, 12, 4. ALEXANDRE, *Excurs.*, p. 23. — 3) Sa mère était une nymphe, fille du fleuve, probablement une copie de la Marpessa homérique. — 4) DION., I, 55. Voy. ci-dessus, p. 154. — 5) PAUSAN., X, 12, 5. Le néocorat d'Apollon Sminthien à Chrysé est un souvenir emprunté à la biographie de Cassandre.

montrait ce tombeau dans le bois sacré qui entourait le temple d'Apollon Sminthien. Il consistait en une colonne sur laquelle se lisait une inscription témoignant des loyaux services que la Sibylle avait rendus à Phébus, son maître. A côté du monument se dressait un Hermès, symbole de l'éloquence, et les statues des nymphes, compagnes de la Sibylle[1]. Le modeste langage que les rédacteurs de l'épitaphe prêtaient à la Sibylle contraste avec l'attitude qu'Hérophile, selon les traditions érythréennes, avait gardée vis-à-vis d'Apollon son persécuteur. Dans les lieux mêmes où Cassandra avait tant souffert par Apollon, les Alexandrins, héritiers prudents des Troyens, réconciliaient leur sibylle avec la religion apollinienne. Le tombeau qu'a vu Pausanias était sans doute une contrefaçon de celui qui avait existé antérieurement à Gergis dans le temple d'Apollon Gergithien[2]. Alexandrie s'était substituée dans tous les droits de Gergis, qui naguère frappait sa monnaie à l'empreinte de la Sibylle et de la Sphinx[3].

Comme la Troade était baignée par l'Hellespont et qu'Alexandrie était bâtie sur la côte même, on donna aussi à la sibylle troyenne le nom d'Hellespontienne. A mesure qu'on la détachait ainsi des souvenirs de Troie, il devenait plus facile de la rajeunir. Héraclide de Pont, disciple d'Aristote et, comme tel, disposé à restreindre la part du merveilleux, la disait contemporaine de Solon et de Cyrus[4], c'est-à-dire qu'il retrouvait à peu près la date réelle des premières prophéties sibyllines, ou des premiers recueils de chresmologie attribués à la sibylle.

Mais des écarts aussi considérables dans les appréciations chronologiques s'ajoutant à la confusion causée par le transport de certaines légendes au sein de la Troade, de

1) Pausan., X, 12, 6. — 2) Steph. Byz., s. v. Γεργίς. — 3) Klausen, *Op. cit. Taf.*, I, 11. Voy. ci-dessous, p. 195. — 4) Heracl. Pont. ap. Lactant. *Instit. Divin.*, I, 6, 12. Schol. Plat., p. 315.

Marpessos à Gergis et de Gergis à Alexandrie, compromirent l'unité de la sibylle troyenne, déjà engagée dans la combinaison qui faisait foi à Érythræ. Il se créa, sur le même fonds traditionnel, une sibylle phrygienne, au profit d'Ancyre, et une sibylle qu'on pourrait appeler paléo-troyenne, destinée à restituer au type sibyllin et son origine troyenne et son antiquité.

III. Sibylle paléo-troyenne. — Héraclide de Pont, en plaçant la sibylle hellespontienne au temps de Cyrus et de Solon, rendit inévitable la création d'une sibylle troyenne antérieure à celle-là, car rien n'était plus connu que la guerre de Troie et, par suite, les prophéties sibyllines relatives à ce grand événement. Ceux qui, tout en acceptant les calculs d'Héraclide, ne voulaient pas faire honneur de ces prophéties à la sibylle d'Érythræ devaient chercher une autre sibylle troyenne. Ce fut peut-être Lycophron, l'interprète de la prophétesse Cassandra ou Alexandra, qui se chargea de la découvrir. Il appelle Cassandra, dans son style amphigourique, « le tranchant de Mélankræra, fille de Néso[1], » et l'on apprend par son scoliaste Tzetzès, ainsi que par Eustathe, que jadis Dardanos, venant de Samothrace, avait épousé les deux filles du roi Teucros, Néso et Bateia, et avait eu de Néso Sibylla, dont le nom était devenu par la suite le nom commun de toutes les prophétesses inspirées. Cassandra est donc le tranchant, autrement dit l'interprète de la Sibylle, et la Sibylle aurait été surnommée *Mélankræra*, c'est-à-dire « tête noire, » à cause de l'obscurité de ses oracles. On peut supposer que la pensée de Lycophron était moins banale et qu'il s'était souvenu de la doctrine d'Aristote associant la faculté prophétique à la « mélancolie[2]. »

Mélankræra, née de scrupules chronologiques dans le

1) Lycophr. *Alex.* 1464. Tzetzes, *Ibid.*, Arrian. ap. Eustath. *Iliad.*, II, 814. — 2) Voy., vol. Ier, p. 55.

cabinet d'un érudit, n'a jamais vécu dans l'imagination populaire et, par conséquent, n'a point de biographie. Il n'en est pas tout à fait de même de la sibylle phrygienne d'Ancyre.

IV. SIBYLLE NÉO-PHRYGIENNE. — La sibylle de Marpessos avait pu être désignée, comme toute la race troyenne, par l'épithète de « Phrygienne, » attendu que la Phrygie s'était étendue jadis jusqu'à l'Hellespont. La sibylle phrygienne, qu'Héraclide de Pont associait à la sibylle d'Érythræ[1], n'était autre que celle de Marpessos. On lui attribuait, en effet, le propos si souvent cité dans lequel la Sibylle s'était déclarée à Delphes « irritée contre son frère Apollon[2], » et cet oracle est adjugé, par la presque unanimité des auteurs, à Hérophile, sibylle de Marpessos ou d'Érythræ.

Le titre de phrygienne, attaché à la sibylle troyenne, ne prêtait à aucune confusion tant que la Troade continuait à être comprise dans la Phrygie ou Petite-Phrygie. Mais lorsque la dénomination de Mysie, étendue à toute la région nord-est de l'Asie-Mineure, depuis le golfe d'Elæa jusqu'à l'embouchure du Rhyndâcos, supprima la Petite-Phrygie, on fut tenté de placer le berceau de la sibylle phrygienne en Phrygie, c'est-à-dire dans la région centrale qui s'était appelée jusque-là Grande-Phrygie. De là les prétentions d'Ancyra, la ville phrygienne la plus rapprochée de la Troade[3]. Les Ancyréens prirent le nom de leur sibylle dans la légende troyenne élaborée par les cycliques; ils l'appelaient Cassandra ou Taraxandra[4], reconnaissant ainsi d'instinct, dans la chaos des traditions sibyllines, le prototype des sibylles.

La prophétesse d'Ancyre, conçue un peu tard, ne pouvait

1) HERACL. ap. CLEM. ALEX. *Strom.*, I, § 108. — 2) CLEM. *Ibid.* — 3) VARR. ap. LACTANT, *Ibid.* — 4) SUIDAS, s. v. Σίβυλλα. KLAUSEN (p. 221) rappelant l'histoire de Silène enivré par Midas à Ancyre, suppose que la sibylle était identifiée avec la nymphe de la source enivrante et fut appelée pour cette raison Ταραξάνδρα, « qui trouble l'homme. »

guère arriver à une réputation de haute antiquité. Varron lui accordait le neuvième rang dans sa liste, après la sibylle d'Hellespont et avant celle de Tibur.

Plus tard, la sibylle néo-phrygienne fut entraînée, par des rapprochements arbitraires, dans le groupe oriental. Les écrivains byzantins l'appellent *Sarbis*[1], nom qui ou bien dérivait de la langue du pays ou avait été emprunté à la sibylle chaldéenne *Sabbe*.

V. Sibylle de Colophon. — La sibylle de Colophon appartient au cycle des légendes qui entouraient les origines mythiques de l'oracle de Klaros. La tradition consacrée par le sacerdoce apollinien considérait cet oracle comme une sorte de colonie delphique, une succursale de Pytho desservie à l'origine par Mopsos, le premier prophète de Klaros. Mopsos se trouvait rattaché artificiellement à l'institut mantique du Parnasse par sa mère Manto, fille de Tirésias[2]. L'image de la Sibylle ne pouvait manquer d'errer aux alentours de cet institut mantique. Les légendes d'Érythræ ou de Marpessos auraient suffi à expliquer la présence de la Sibylle à Colophon, où elle avait sa « pierre, » comme à Samos, à Délos, ou à Delphes. Pausanias, en effet, suppose qu'Hérophile vint de Marpessos à Klaros[3]. Mais l'attraction exercée par les oracles sur les mythes sibyllins fit naître à Colophon une sibylle indigène. La sibylle, copiée sur le modèle de Manto, devait être néanmoins distincte et même rivale de celle-ci. On la supposa donc issue de Calchas, rival malheureux de Mopsos.

On n'a aucun détail sur cette *Lampousa*, fille ou descendante (ἀπόγονος) de Calchas[4]. Comme il était impossible, avec

1) Suidas, *Ibid.* Eudoc. *Ibid.*— 2) Voy., ci-dessus, p. 34. — 3) Pausan., X, 12, 5. — 4) Suidas, *Ibid.* Ce nom n'est cité que par Suidas. Il semble qu'au temps de Lycophron, la sibylle de Colophon était Cassandre elle-même. Lycophron, en effet, appelle Cassandre Κλάρου Μιμαλλών, c'est-à-dire bacchante ou prophétesse de Klaros. (Voy., ci-dessus, p. 150.)

cette généalogie, de la placer avant la fondation de l'oracle et même, vu son origine étrangère, d'en faire une gloire ionienne, elle resta une contre-épreuve incolore et manquée de la fille de Tirésias. Peut-être même ne fut-elle distinguée que fort tard de la sibylle d'Érythræ ou de Marpessos, lorsque les Colophoniens perdirent l'espoir de s'approprier cette dernière. Jusque-là, la sibylle de Colophon n'est autre que cette Hérophile qui comptait, parmi ses étapes prophétiques, Marpessos, Érythræ, Délos, Delphes, Colophon et Samos.

VI. Sibylle de Samos. — Samos est si voisine de Colophon que la même sibylle pouvait suffir à l'ambition des deux pays. Ceux qui faisaient venir Hérophile à Colophon admettaient qu'elle avait passé « une bonne partie de son existence à Samos[1]. » Mais les expressions mêmes de Pausanias prouvent que les prétentions des Samiens allaient plus loin et qu'ils les avaient déjà fait triompher en partie. Ils étaient bien près de s'approprier la sibylle ionienne puisque ceux qui leur refusaient une sibylle indigène étaient obligés de convenir qu'Hérophile avait séjourné longtemps à Samos.

Cependant les Samiens paraissent s'être avisés assez tard de revendiquer cet honneur, et c'est peut-être avec une intention satirique que quelque mythographe a transporté chez eux la légende de Tyrtée, en remplaçant Tyrtée par la Sibylle. On racontait que les habitants de Priène, molestés par les Cariens, ayant demandé aux Samiens leur secours, ceux-ci leur envoyèrent par dérision, en guise de flotte et d'armée, la Sibylle, et ne furent pas peu surpris de voir la Sibylle conduire les Priéniens à la victoire[2]. C'est une manière adroite de dire que les Samiens avaient méconnu longtemps le trésor qu'ils possédaient et en auraient volontiers fait présent à leurs voisins. Quoi qu'il en soit, les

1) Pausan., X, 12, 5. — 2) Val. Max., I, 5, 9. Jul. Parid. *Epitom.*, *Ibid.*

Samiens, déjà fiers d'avoir produit le philosophe Pythagore, soutinrent vigoureusement leurs droits et attirèrent sur leur sibylle l'attention d'Ératosthène. Ératosthène consulta les documents qu'il trouva dans « les antiques annales des Samiens [1] » et son opinion fut sans doute favorable, car la sibylle de Samos prend place dans le canon varronien au sixième rang, immédiatement après celle d'Érythræ, et, plus tard, Élien l'inscrit au second rang parmi les quatre sibylles authentiques.

Ce n'était peut-être pas encore assez pour les Samiens qui, évidemment, revendiquaient pour leur île la grande sibylle ionienne, Hérophile. La preuve en est qu'on ne trouve pas avant Clément d'Alexandrie [2] de nom spécial pour la sibylle samienne, tandis qu'elle est expressément identifiée avec Hérophile d'Érythræ[3]. On dirait qu'en la séparant de celle d'Érythræ, Ératosthène ou Varron n'ont point voulu lui constituer une personnalité trop distincte. Le fait est qu'au VIIe siècle de notre ère, Isidore de Séville ne la désigne encore que par le nom de l'île un peu modifié, *Samonota* [4], ou, comme l'écrivait plus tard Cédrénus, *Samonœa.*

La sibylle de Samos, rivée par un syncrétisme obstiné à celle de Colophon et d'Érythræ, s'appela donc tout simplement « Samienne » jusqu'au jour où prévalut la théorie particulariste qui lui attribua le nom de *Phyto.* Phyto doit avoir été séparée d'Hérophile en même temps que Lampousa, et n'eut pas plus de notoriété qu'elle. Ce n'est qu'en qualité de « sibylle samienne » qu'elle a une place dans l'histoire légendaire.

Nous ne savons quelle date lui assignaient Ératosthène et Varron; mais Eusèbe, dont l'opinion fit loi après lui, la

1) Lactant. *Ibid.* — 2) Clem. Alex., *Strom.*, I, § 132. Encore Clément d'Alexandrie ne dit-il pas que Phyto soit la sibylle samienne. — 3) Syncell., p. 402. Euseb., *Chronic.*, p. 325. Suidas, *Ibid.* — 4) Isid. *Origg.* VIII, 8.

plaça vers la XXIXe olympiade[1], c'est-à-dire vers le temps de Numa ou de Tullus Hostilius. Ce calcul ne doit pas s'éloigner beaucoup des résultats antérieurs, car l'anecdote rappelée tout à l'heure, d'après Valère-Maxime, s'encadrerait assez bien dans la période indiquée.

VII. — SIBYLLE DE SARDES (ÉPHÈSE-RHODES). Placée entre Samos et Colophon, Éphèse ne pouvait manquer de prétendre, elle aussi, à l'honneur d'héberger la Sibylle. Il se trouvait même, dans les légendes relatives à Hérophile, un détail qui ou bien y a été introduit par les Éphésiens ou bien a dû les encourager à réclamer pour eux la Sibylle. Hérophile, en effet, dans un passage plusieurs fois invoqué déjà, se donnait pour la sœur d'Apollon, pour Artémis[2], la grande déesse d'Éphèse. A défaut de cet aveu, il eût encore été naturel d'amener la sibylle ionienne dans le métropole de l'Ionie.

Cependant l'on n'entend pas parler de la sibylle d'Éphèse et nul auteur ne l'inscrit sur ses listes. Mais, grâce à un fragment de Nicolas de Damas, nous retrouvons cet être hypothétique dans la sibylle de Sardes, que nous pouvons ainsi rattacher au groupe hellénique.

La sibylle de Sardes, dont Pausanias ne paraît pas avoir eu connaissance, est mentionnée par Philétas d'Éphèse[3], par Élien[4] et les compilateurs byzantins. Cette notoriété tardive était cependant en germe dans une tradition antérieure qu'a recueillie Nicolas de Damas. Cet historien raconte que le grand Cyrus, curieux de philosophie et de hautes spéculations, avait envoyé chercher à Éphèse la sibylle Hérophile. La prophétesse arriva à Sardes au moment où Crésus allait monter sur le bûcher allumé par ses vainqueurs, et s'écria que ni Zeus, ni Phébus, ni l'illustre Amphiaraos, ne laisseraient se

1) EUSEB., *Chronic.*, p. 235. AUGUSTIN., *Civ. Dei*, XVIII, 24. — 2) CLEM. ALEX., *Strom.*, I, § 108. PAUSAN., X, 12, 2. — 3) ap. SCHOL. ARISTOPH. *Aves*, 962. — 4) ÆLIAN. *Var. hist.*, XII, 35.

consommer une pareille iniquité. Cyrus hésitait; mais les Perses voulaient la mort de Crésus et l'auraient brûlé si une pluie abondante n'avait éteint miraculeusement la flamme[1].

Ce conte, écho défiguré des systèmes chronologiques qui plaçaient Hérophile dans la génération contemporaine de Cyrus, nous montre d'où est originaire la sibylle de Sardes. Éphèse se contenta de passer pour avoir été une des résidences d'Hérophile et d'avoir une part dans la légende de la sibylle lydienne de Sardes, fabriquée avec des réminiscences incohérentes, parmi lesquelles il faut compter le souvenir des libéralités faites par Crésus aux oracles de la Grèce et de sa foi en la divination hellénique.

Il est inutile de consacrer une notice spéciale à la sibylle rhodienne, qui est simplement cataloguée par les Byzantins[2]. Ce doit être encore un dédoublement d'Hérophile, dû à des circonstances spéciales. Il a pu y avoir action rétroactive d'une colonie sur la métropole, phénomène qui s'était déjà produit ailleurs. En effet, s'il faut prendre à la lettre un texte d'Hygin disant que « la sibylle samienne est parfois appelée Kyméenne[3], » et l'épithète d'Euboïque donnée à la sibylle de Cumes par Martial[4], on voit que la notoriété de la sibylle de Cumes a reflué vers Kyme, Samos et Chalkis, en vertu du principe que nul ne donne ce qu'il n'a pas. La sibylle de Campanie a pu engendrer de la même manière celle de Rhodes; car Naples, qui était une colonie de Cumes, passait pour avoir été entée sur l'ancienne colonie rhodienne de Parthénope[5].

VIII. — Sibylle Delphique (Délienne-Thessalienne-Lamiaque). Délos, berceau d'Apollon et centre religieux de la race ionienne convertie à la religion de ce dieu, ne pouvait manquer d'avoir été visitée par la sibylle ionienne,

1) Nicol. Damasc., p. 454-458. — 2) Suidas, *Ibid.*; Chronic. Pasc. p. 202. — 3) Hygin. *Fab.*, 128. — 4) Mart., IX, 29. — 5) Strab., XIV, 2, 10.

Hérophile. Les Déliens avaient, dans leur liturgie, des hymnes en l'honneur d'Apollon composées par la Sibylle[1]. Les rapports entre la prophétesse et le dieu avaient donc été tels que pouvait le faire prévoir leur sympathie commune pour l'Ionie.

Il ne devait pas en être de même à Delphes, foyer de l'esprit dorien, où Apollon ne pouvait séjourner sans oublier son pays natal et sans trahir la cause de l'Ionie. Aussi, d'après la tradition ionienne, Hérophile avait pris en arrivant à Pytho une attitude offensive et avait traité Apollon comme un frère sur lequel elle aurait eu le droit de remontrance. « Delphiens, aurait-elle dit, serviteurs de l'archer Apollon, je suis venue moi-même vous annoncer la pensée de Zeus qui porte l'égide, irritée contre mon propre frère Apollon[2]. »

Par contre, il se forma une tradition delphique qui tendit à transformer la Sibylle en prophétesse indigène, distincte d'Hérophile et, si faire se pouvait, plus ancienne. En prenant au sens propre le nom d'Artémis[3] que s'était donné la Sibylle, c'est-à-dire en l'identifiant avec Artémis elle-même, on dépassait facilement l'antiquité attribuée à Hérophile, mais on supprimait du même coup la Sibylle, et l'on acceptait un blâme infligé à l'oracle par une déesse indigène.

Les Delphiens cherchèrent donc un autre biais. Le plus simple était d'imaginer une sibylle née à Delphes même. Mais cette idée, qui paraissait toute naturelle aux grammairiens de la décadence[4], n'allait pas sans objection au temps où l'his-

1) PAUSAN., X, 12, 2. — 2) Voy., ci dessus, p. 158. 173. 177. — 3) PAUSAN., X, 12, 2. SUIDAS, *Ibid.* L'identification de la Sibylle avec Artémis s'est opérée tout naretullement à Delphes. Les traditions locales parlaient de déesses prophétiques qui avaient possédé l'oracle avant Apollon, Gæa, Thémis et Phœbé, sœur de Thémis. La sibylle fut vaguement assimilée à ces figures mythiques, entre autres à Phœbé, qui se confondait elle-même avec Artémis. Les contes qui plaçaient la sibylle dans la Lune ne sont qu'un travestissement de cette idée. — 4) ISID. *Origg.*, VIII, 8, 3. SCHOL. PLAT., p. 315. ANONYM. *Præf. ad Sibyll.* La Sibylle pouvait être logée dans l'antre Corycien. Isidore veut

toire officielle des origines de l'oracle était mieux connue dans ses détails. Il n'y avait pas de place dans cette histoire pour une sibylle indigène, et d'ailleurs il importait peu que la sibylle fût née à Delphes même, puisque Apollon Pythien était venu de l'Olympe de Thrace et ses prêtres de la Crète. L'important était que la sibylle appartînt à l'oracle et fût à son égard dans un état de dépendance.

Il fut impossible, là comme ailleurs, d'échapper à la diversité des systèmes. La majorité des Delphiens, assimilant sans doute la sibylle aux nymphes de l'Hélicon et relevant les nombreuses affinités qui unissent aux nymphes les deux grandes divinités pythiques, Apollon et Dionysos, faisaient venir leur sibylle de l'Hélicon, où elle avait été nourrie par les Muses elles-mêmes[1]. Ce dernier détail, en vue duquel toute cette légende a été forgée, répondait aux réclamations des Ioniens qui fondaient leur droit de propriété sur la forme poétique des prophéties sibyllines. Quand même il eût été avéré que l'hexamètre avait été enseigné par les sibylles aux pythies, l'oracle n'en était pas moins affranchi de la tutelle ionienne et ne relevait plus que des Muses. Pour écarter plus sûrement la sibylle d'Érythræ, la sibylle de Delphes fut déclarée plus ancienne que cette dernière et la précède, en effet, de deux rangs dans le canon varronien.

Quand on voulait préciser davantage, la biographie de la sibylle delphique devenait hésitante et obscure. Les uns lui donnaient le nom de *Daphné*[2], la prophétesse archaïque qui avait desservi l'oracle avant la venue d'Apollon; mais Daphné passait généralement pour la fille du fleuve arcadien Ladon et il était difficile de la faire venir de Béotie. Manto, au contraire, la fille de Tirésias, était d'origine béotienne, mais elle avait une biographie légendaire trop bien établie pour qu'on

qu'elle soit née *in templo Apollinis*. — 1) PLUTARCH. *De Pyth. orac.*, 9. — — 2) DIOD., IV, 66.

pût à volonté la faire élever par les Muses et la transformer en sibylle. Il s'opéra une fusion entre Daphné et Manto et il se créa un type moyen qui eut les traits de Manto et le nom de Daphné. Diodore raconte que Daphné, fille de Tirésias, consacrée à Pytho par les Epigones, y acheva son éducation prophétique et y prit, en raison des accès d'enthousiasme qui la saisissaient, le nom de Sibylle, car le verbe σιβυλλαίνειν a le sens d'ἐνθεάζειν[1].

A côté de ce système plausible, on en rencontre un autre plus confus et surtout moins indépendant des traditions étrangères. « Quelques-uns, dit Plutarque, prétendent qu'elle venait de chez les Maliens et qu'elle avait pour mère Lamia, fille de Poseidon[2]. » Cette opinion dut se faire jour lorsque la sibylle de Libye eut la réputation d'être la « Sibylle » par excellence, la première du nom. C'est elle que l'on fait ainsi arriver d'Afrique, par le golfe Maliaque. On s'appropriait donc la sibylle qui passait alors pour la plus ancienne, et, en lui donnant pour père Apollon[3], substitué à Poseidon, on effaçait toute trace de conflit entre elle et l'oracle. Mais, comme le golfe Maliaque est en Thessalie et que la ville de Lamia est dans la même région, cette sibylle libyenne ne pouvait devenir delphique sans être en même temps thessalienne. Or, ceux qui reconnaissaient Manto dans la sibylle delphique pouvaient dire d'elle qu'elle était tout aussi bien la sibylle thessalienne. De là l'indication, étrange à première vue, que l'on trouve dans Suidas : « Sibylle thessalienne, appelée aussi Manto, fille de Tirésias[4]. »

1) Diod. *Ibid.* — 2) Plutarch. *Pyth. orac.*, 9. Clem. Alex. *Strom.*, I, § 70. Le texte de Plutarque a été rectifié, car il porte dans les manuscrits εἰς Μαλεῶνα, leçon qui indiquerait le cap Malée au lieu du golfe Maliaque. Voy. Alexandre, *Excurs.*, p. 41-42. — 3) Suidas, *Ibid.* — 4) Suidas, *Ibid.* La sibylle delphique paraît avoir étendu ses pérégrinations aux alentours du Parnasse. On montrait à Argyra, en Achaïe, dans un temple d'Héraclès, une cage ronde en fer, dans laquelle on disait que la Sibylle avait été enfermée (Ampelius, 8, 16).

IX. — SIBYLLE THESPROTIQUE (ÉPIROTIQUE-MACÉDONIENNE). — Comme Délos, Colophon et Delphes, Dodone devait avoir sa sibylle, distincte des Péléiades qui, au dire des auteurs, n'ont jamais été appelées sibylles[1]. Mais l'identité de cette sibylle est des plus difficiles à établir. Pausanias semble ne connaître, en fait de prophétesses épirotes, qu'une certaine Phaënnis ou Phaënno, fille d'un petit roi de Chaonie, qui vivait au commencement du troisième siècle avant notre ère, et dont on cite en effet des oracles versifiés[2]. Cette date est bien récente pour une sibylle, et Pausanias ne revendique pas ce titre pour Phaënnis.

Klausen trouve une sibylle idéale, de la race des nymphes, conforme enfin au type du genre, dans cette Amalthéa qui avait un sanctuaire sur les bords du Thyamis, assez près de Dodone, et que nous connaissons parce que sa chapelle se trouva plus tard dans les propriétés d'Atticus[3]. Amalthée n'est nulle part qualifiée de sibylle Thesprotique, mais son nom a été donné à la sibylle de Cumes, et nous savons avec quelle facilité les noms propres passaient d'une prophétesse àl'autre.

La conjecture de Klausen n'a donc rien que de très-vraisemblable. Il est tout à fait inutile, pour l'établir, de rattacher de trop près Amalthéa soit à la Troade, soit au culte d'Apollon. S'il est vrai qu'on ne concevait guère de sibylle absolument étrangère à toute relation avec Apollon, il était naturel aussi que celle de Thesprotie fût prise parmi les nymphes désignées dans la légende de Zeus.

La sibylle Macédonienne est parfaitement inconnue. Mentionnée en passant par Clément d'Alexandrie[4], elle n'a pas même un rudiment de biographie. On peut la dériver à vo-

1) PAUSAN., X, 12, 10. — 2) PAUSAN., X, 15, 2. TZETZES, *Chiliad.*, VIII, 143; IX, 288; X, 302. — 3) CIC. *Legg.*, II, 3; *ad Attic.*, I, 13. 16; II, 1. — 4) CLEM. ALEX., *Strom.* I, § 132.

lonté de la sibylle thessalienne ou de la sibylle thesprotique ou même la rattacher plus directement à celle d'Érythræ en supposant qu'elle a été imaginée pour fixer au sol de la Macédoine les prophéties rédigées en l'honneur d'Alexandre le Grand par Athénaïs d'Érythræ, sous le couvert de la Sibylle[1]. Quoi qu'il en soit, c'est là encore une surcharge tardivement ajoutée au canon sibyllin. Il est temps d'abandonner le sol épuisé de la Grèce pour chercher en Campanie la seule sibylle qui ait atteint ou même dépassé la renommée de la sibylle érythréenne.

X. Sibylle de Cumes (Cimmérienne-Italique-Lucanienne-Sicilienne-Tiburtine). — De toutes les sibylles, la plus connue est celle de Cumes, qui, avec ses dédoublements divers, constitue à elle seule le groupe italique. Elle doit cette notoriété exceptionnelle au rapport mal défini qui attachait son nom aux livres sibyllins de Rome.

Au temps où l'unité du type sibyllin n'était pas encore irrémédiablement compromise, la sibylle de Cumes restait identique à celle que se disputaient Érythræ et Marpessos et portait le nom d'Hérophile. Cumes et les villes voisines, Dikæarchia ou Pouzzoles, Naples, successivement appelée Parthénope, Palæpolis, Néapolis, avaient été fondées par des Grecs venus de Kyme, de Chalkis, de Samos et même de Rhodes, par des colons qui, tout en transportant la sibylle dans la Grande-Grèce, ne prétendaient pourtant pas l'enlever à leurs métropoles. Mais il était inévitable que la sibylle de Cumes tendît à devenir un être indépendant, fixé à demeure dans le pays. D'abord, on montra l'urne qui renfermait ses cendres, conservées dans le temple d'Apollon Zostérios[2]. Ce n'était pas rompre avec les traditions d'Érythræ, mais bien avec celles de la Troade qui prétendait pos-

1) Voy., ci-dessus, p. 169. — 2) Pausan., X, 12, 8. Lycophr. *Alex.*, 1278 sqq. Tzetzes, *Ibid.*

séder le tombeau de la Sibylle. Si les restes de la Sibylle étaient à Cumes, c'est qu'elle y était morte, et, si elle y était morte, c'est qu'elle y avait vécu.

La grotte célèbre qui s'enfonçait dans les entrailles de la montagne de Cumes, probablement au-dessous du temple d'Apollon Zostérios, s'offrait tout naturellement aux imaginations en quête d'un habitacle pour la Sibylle. Ces lieux, où le touriste rencontre encore de nos jours le souvenir des légendes sibyllines obstinément rivé au sol[1], devinrent la seconde et, avec le temps, la première patrie de la prophétesse. On ne fut pas embarrassé d'expliquer pourquoi la Sibylle s'y était fixée. On racontait qu'un jour, à Érythræ, elle avait obtenu d'Apollon autant d'années de vie qu'elle tenait de grains de sable dans sa main, à la condition de quitter Érythræ pour toujours. Cassée par l'âge et réduite à n'être plus qu'une voix, la Sibylle était morte d'émotion en recevant une lettre que lui adressaient ses compatriotes[2]. Il restait bien peu de chose à faire pour la détacher complètement d'Érythræ. La séparation ainsi commencée s'acheva par la méthode ordinaire, le changement de nom.

Au nom d'Hérophile, qui était commun à toutes les sibylles ioniennes, on put substituer, à diverses époques, des noms moins vulgaires, comme celui d'Amalthéa, qui fut peut-être apporté en Campanie par des Leucadiens[3], ou celui de Taraxandra, qui appartenait à la sibylle néo-Phrygienne. La sibylle de Cumes porta aussi le nom ou surnom de cette Melankræra ou « Tête-Noire » que Lycophron avait découverte dans les origines les plus lointaines de Troie. L'auteur des

— 1) Voy. les témoignages des voyageurs anciens dans C. Alexandre, *Excurs.*, p. 51-52. Il me semble encore entendre le récit bizarre du gui le qui me montrait, il y a quinze ans, dans les substructions d'anciens thermes, la prétendue grotte de la Sibylle et me parlait d'un bain pris en commun par la Sibylle et par Néron. — 2) Serv. *Æn.*, VI, 321. — 3) Klausen, *Op. cit.*, p. 222.

Mirabilia, qui tient pour l'unité du type sibyllin, affirme que la sibylle Érythréenne à Cumes est appelée soit « Cuméenne, » soit « Mélankræra[1]. » A Cumes, évidemment, la Sibylle avait déjà le caractère d'une prophétesse indigène, et le souvenir de son origine asiatique allait s'effaçant de jour en jour. Elle eut enfin une individualité propre le jour où elle porta un nom qui fut bien à elle. Ce nom apparaît dans les chroniques locales d'Hyperochos de Cumes ; c'est celui de *Dêmo*[2] ou *Démophile*[3], qui paraît témoigner de la popularité dont jouissait la Sibylle. Virgile, nous ne savons sur quelles autorités, transforme ou rejette ce nom et lui substitue celui de *Déiphobe*, fille de Glaucos[4].

La date à laquelle les érudits plaçaient la sibylle de Cumes importe peu, car la légende locale pouvait tolérer les appréciations les plus extrêmes en faisant vivre la Sibylle un millier d'années. La croyance à la longévité indéfinie des sibylles, réduites par l'âge à n'être plus qu'une voix impalpable, remonte assez haut : c'est la forme mythique de la pensée exprimée par Héraclite. Quand le philosophe disait que « la Sibylle traverse mille ans avec sa voix, par la grâce du dieu, » l'imagination du vulgaire ne pouvait concevoir cette idée sous la forme abstraite et faisait de cette voix un être vivant, dernier reste de la Sibylle usée par le temps. Mais, nulle part, la Sibylle ne fit parler de son âge comme à Cumes. La vieillesse de la sibylle de Cumes passa en pro-

1) Ἐν τῇ Κύμῃ τῇ περὶ τὴν Ἰταλίαν δείκνυταί τις, ὡς ἔοικε, θάλαμος κατάγειος Σιβύλλης τῆς χρησμολόγου, ἣν πολυχρονιωτάτην γενομένην παρθένον διαμεῖναί φασιν, οὖσαν μὲν Ἐρυθραίαν, ὑπό τινων δὲ τὴν Ἰταλίαν κατοικούντων Κυμαίαν, ὑπὸ δέ τινων Μελάγκραιραν καλουμένην (Ps. ARISTT. *Mirabil.*, § 95 [97]). — 2) PAUSAN., X, 12, 4. — 3) VARR. ap. LACTANT. *Inst. Divin.*, I, 6. — 4) VIRG. *Æn.*, VI, 36. On ne sait s'il s'agit ici du dieu prophète Glaucos ou de Glaucos, fils de Minos, élève du Mélampodide Polyidos. On arriverait à cette dernière conclusion en lisant Κνωσσοῖο au lieu de Γνωστοῖο dans un passage des chants sibyllins (III, 814), qui donne par surcroît le nom de la mère de la Sibylle, Circé la magicienne.

verbe [1]. Ovide lui donne déjà sept cents ans lors de la venue d'Énée en Italie, et lui prête la mélancolie d'une femme qui se sent enlaidir [2]. Pour d'autres, cette mélancolie se transforme en désir de la mort. Un personnage de Pétrone raconte qu'il a vu, à Cumes, la Sibylle suspendue dans un bocal [3] et que, quand les enfants lui demandaient ce qu'elle voulait, elle répondait : « Je veux mourir [4]. »

Cette vie de dix siècles s'accommodait de tous les systèmes. On pouvait la faire toucher d'un côté à la guerre de Troie et de l'autre au règne de Tarquin, à moins qu'on ne se laissât aller, comme Ovide, à en dater le début de sept siècles avant la guerre de Troie.

Le règne de Tarquin est un point fixe dans la chronologie sibylline. C'est à cette époque, en effet, selon la légende, que la sibylle de Cumes était venue à Rome pour offrir au roi Tarquin — soit l'Ancien, soit le Superbe — les livres qui contenaient les destinées de la ville éternelle. Il n'était pas sûr, comme le voulait la tradition italienne dont Virgile s'est fait l'écho, qu'elle les eût écrits elle-même. Les Grecs prétendaient que la sibylle de Cumes n'avait rien laissé par écrit [5], et cette opinion donna à réfléchir aux Romains; car, lorsque leurs livres sibyllins eurent été brûlés (83 av. J.-C.), c'est surtout en Ionie qu'ils cherchèrent les éléments d'une collection nouvelle [6]. Varron s'était décidé à croire que l'auteur des livres sibyllins était la sibylle d'Érythræ [7].

Mais, en admettant que celle de Cumes les avait apportés à Tarquin, Varron s'aperçut qu'il était bien difficile de faire venir à Rome, au VIe siècle, une femme déjà plusieurs fois

1) Ps. Aristt. *Mirab. Ibid.* Virg. *Æn.*, VI, 321. 628. Propert. *Elog.*, III, 24, 33; II, 2, 16. Martial. *Epigr.*, IX, 29. — 2) Ovid., *Met.*, XIV, 144 sqq.; *Fast.*, IV, 875. — 3) C'est toujours l'idée d'une prison, si bien symbolisée par la cage de fer de Patræ. Voy., ci-dessus, p. 181. — 4) Petron. *Fragm. Tugur.*, p. 44. — 5) Pausan., X, 12, 10. — 6) Lactant. *Inst. Div.*, I, 6, 4, 11. Dion. IV, 72. Tac. *Annal.*, VI, 12. Serv. *Æn.*, VI, 36. — 7) Serv. *Æn.*, VI, 36. 72.

centenaire au temps d'Énée. Il distingua donc deux sibylles en Campanie ; l'une, qu'il inscrivit au septième rang sous le nom de « Cuméenne, » l'autre, beaucoup plus ancienne, qui figure au quatrième rang avec l'épithète de « Cimmérienne. » Cette désignation n'était pas nouvelle. Les anciens poètes et annalistes de Rome, Nævius, L. Piso Frugi, C. Acilius Glabrio, Volcatius avaient appelé la sibylle de Campanie « Cimmérienne[1], » sans prétendre la distinguer de celle de Cumes. Ils voulaient seulement montrer qu'ils avaient lu Éphore et qu'ils savaient où trouver les Cimmériens de l'*Odyssée*[2].

Varron partage donc entre deux prophétesses les légendes de Cumes. A la première, qu'Énée avait ensevelie dans l'île de Prochyta, le nom de Cimmérienne et les actes supposés antérieurs à l'arrivée des Troyens ; à l'autre, la sibylle de Cumes proprement dite, tout ce qui ne pouvait convenir à la première. Virgile évita d'une manière beaucoup plus simple la difficulté si laborieusement résolue par Varron : il fit sa sibylle de Cumes contemporaine d'Énée, et lui attribua la rédaction des livres sibyllins, mais il ne dit pas que la Sibylle dût jamais les apporter elle-même à Rome. Il sauvait ainsi l'unité de la sibylle de Cumes, et flattait le patriotisme italien en sacrifiant un détail qui n'avait plus d'intérêt depuis que, les anciens livres sibyllins étant détruits, il n'était plus question d'en apprécier l'authenticité. Il importait peu à l'autorité de la nouvelle collection d'oracles qu'on pût dire au juste comment l'ancienne avait pénétré dans les archives romaines. Varron se contentait de dédoubler la sibylle de Cumes; le travail spontané des imaginations produisit un tissu de légendes bien plus complexe. La sibylle

1) Varr. ap. Lact., *ibid.* Ps. — Aurel. Vict. *De orig. gent. rom.*, 10. L'autorité d'Aurélius Victor ne compte que comme appoint à celle de Varron. — 2) Ephor. ap. Strab., V, 4, 5. Éphore prétendait que les Cimmériens habitaient dans des souterrains sur les bords de l'Averne, desservant un oracle également souterrain et ne sortant que la nuit.

de Cumes devient la sibylle Sicilienne de Lilybée, dans laquelle certains auteurs reconnaissent celle qui vint trouver à Rome le roi Tarquin[1]. Il y avait, près de Lilybée, une grotte célèbre, aussi bien disposée que celle de Cumes pour héberger le merveilleux et hantée par des superstitions aussi tenaces. C'est là, croyait-on, qu'était venue mourir la sibylle de Cumes, et que l'on montrait son tombeau. Cette légende paraît s'être formée avant l'ère chrétienne ; car, lorsque le Sénat songea à reconstituer les livres sibyllins, c'est-à-dire au temps de Sulla, la Sicile fut au nombre des régions que durent visiter les collectionneurs officiels[2]. Les épithètes d'« Euboïque » ou d'« Éolienne, » données par les poètes à la sibylle de Cumes, ne sont pas appliquées à des individualités distinctes ; elles ne font que constater l'origine grecque des habitants du pays. Le nom d'« Italique » ne devait pas avoir d'autre portée : c'était une épithète indiquant le domicile de la Sibylle, par opposition aux nationalités différentes de ses congénères. Mais l'érudition superficielle des compilateurs de la décadence s'est servie de ce mot pour créer une sibylle nouvelle. On trouvait, en effet, dans la mythologie romaine, une nymphe prophétique, Carmenta, tout à fait propre à être transformée en sibylle, surtout depuis que les Hellènes en avaient fait, sous le nom de Thémis ou de Nicostraté, une nymphe arcadienne, mère d'Évandre et, comme telle, datant d'une époque très-reculée[3]. Tite-Live s'était contenté de dire que Carmenta avait étonné le Latium avant l'arrivée de la Sibylle[4] : Clément d'Alexandrie fit de la nymphe romaine la sibylle Italique[5]. Après lui, les Byzantins identifièrent, comme par le passé, la sibylle Italique et la sibylle Cimmé-

1) Solin., 2, 5. — 2) Tac. *Ann.*, VI, 12. — 3) V. art. Carmenta, *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, de Daremberg et E. Saglio. — 4) Liv. I, 7. — 5) Τὴν Ἰταλὴν, ἣ τὸ ἐν Ῥώμῃ Κάρμαλον ᾤκησεν, ἧς υἱὸς Εὔανδρος, ὁ τὸ ἐν Ῥώμῃ τοῦ Πανὸς ἱερὸν τὸ Λουπέρκιον καλούμενον κτίσας (Clem. Alex. *Strom.*, I, § 108).

rienne[1], de sorte que, par ce circuit, Carmenta devint la sibylle Cimmérienne de Varron, distincte de celle de Cumes.

Il n'a été question ici de Carmenta qu'en raison de son inscription sur la liste des sibylles grecques. La sibylle Tiburtine, Albunea, à qui Varron a fait une place dans le canon dressé par lui, ne pouvait s'éloigner des lieux où coule la source dont elle est le symbole. Aussi, en dépit de quelques tentatives d'assimilation avec Leucothea[2], elle est restée exclusivement latine et doit aller grossir le groupe restreint des divinités fatidiques du Latium.

XI. Sibylle Libyenne (Égyptienne). — La sibylle Libyenne est, comme l'oracle d'Ammon, de nature mixte, intermédiaire entre la civilisation hellénique et la civilisation égyptienne. Pausanias l'estime plus ancienne que toutes ses congénères[3], et elle figure au second rang dans le canon varronien, avant toutes les sibylles grecques. Elle devait cette réputation d'antiquité à l'opinion qu'avaient les Grecs de la jeunesse de leur race comparée aux races africaines.

Cependant la sibylle Libyenne était de création relativement récente. Varron la connaît par un prologue d'Euripide, et il est probable qu'elle a été introduite dans l'histoire religieuse par l'illustre tragique. Il est difficile de rétablir l'association d'idées qui lui donna naissance. Nous savons seulement qu'elle passait pour fille de Lamia, fille elle-même de Poseidon[4] et qu'elle s'identifiait de cette façon avec la sibylle de Delphes ou de Thessalie. Le lien qui rattache les deux moitiés de cette personnalité indécise est le nom de Lamia, laquelle était à volonté une nymphe thessalienne, reine de

1) Suidas, s. v. Σίβυλλα. — 2) Albunea est la nymphe des eaux *blanches* (sulfureuses) d'Altieri ou de Tibur : Leucothea, une nymphe marine *blanche* d'écume. C'est par une traduction des noms encore plus que par une comparaison des attributs que s'est fait le rapprochement (Serv. *Æn.*, VII, 83). — 3) Pausan., X, 12, 1. — 4) Pausan. *Ibid.* Plutarch. *Pyth. orac.*, 9.

Trachine[1] ou une reine de Libye, célèbre par sa cruauté et transformée en épouvantail pour les enfants[2]. Cette dernière avait été aimée de Zeus et l'autre d'Apollon. Il y avait donc, dans cette double Lamia, un thème mythique facile à exploiter. L'amante d'Apollon pouvait avoir donné le jour à une sibylle propre à être mise en regard de l'oracle apollinien de Delphes, celle de Zeus avoir donné à l'oracle d'Ammon le pendant symétrique dont ne manquaient ni Delphes ni Dodone.

Mais ce qui paraît étrange au premier abord, c'est que la sibylle Libyenne soit distinguée de la sibylle Égyptienne. Il semble qu'au lieu de se rapprocher de l'Égypte, la sibylle Libyenne ou Cyrénaïque ait été rejoindre, du côté de Carthage, les légendes phéniciennes. C'est, du moins, la conclusion à laquelle on arrive en lisant, dans le catalogue de Suidas, le nom d'Élissa, attribué à une sibylle qui ne peut être que celle-ci ; Élissa étant, comme on sait, le nom phénicien de Didon. De son côté, la sibylle Égyptienne, comme la civilisation alexandrine dont elle est issue, est tiraillée en sens divers par les prétentions de la race hellénique, du sacerdoce égyptien et des peuples orientaux. Ceux qui amenaient la sibylle érythréenne en Égypte[3] coupaient court à toute réclamation contraire au privilège hellénique. Mais, en-dehors de cette solution radicale, on voit se produire les légendes les plus bizarres.

Un certain Alexandre de Paphos racontait qu'Homère étant né en Égypte et neuf colombes, images des neuf Muses, étant venues se poser sur son berceau, la Sibylle, hébergée et bien traitée par les parents, avait expliqué à ceux-ci le prodige[4]. Des gens qui n'hésitaient pas à dépouiller l'Ionie de son

1) Steph. Byz., s. v. Λαμία. — 2) Diod., XX, 41. Plut. *De curios.*, 2. Schol. Aristoph. *Pax*, 757. Suidas, s. v. Λαμία. — 3) Chron. Pascal., I. p. 201. — 4) Eustath. ad *Odyss.*, XII, 63.

Homère devaient trouver plus facile encore de lui enlever la Sibylle.

On dut refaire, pour le compte de la sibylle Égyptienne, l'histoire des plagiats d'Homère, et cette fois plus circonstanciée. Une certaine Phantasia, de Memphis, laquelle n'est autre probablement que cette sibylle imaginaire, avait composé, disait-on, une *Iliade* et une *Odyssée*, déposées à Memphis, dont Homère s'était fait livrer une copie par l'hiérogrammate Phanites[1].

La sibylle égyptienne, qui se dit quelque part sœur d'Isis[2], fut le produit de l'égyptomanie et ne put se faire accepter du monde hellénique. Elle n'a trouvé place dans aucune liste, si ce n'est dans celle d'Élien[3], et Clément d'Alexandrie ne la mentionne que sous forme de prétérition[4]. Pausanias la connaît, mais ne la croit pas distincte de la sibylle Babylonienne ou Chaldéenne[5].

En somme, la sibylle Égyptienne n'est qu'une contre-façon alexandrine de la sibylle Libyenne, et sa personnalité contestée ne s'est guère séparée de celle-ci que pour aller se confondre avec les types du groupe oriental.

XII. Sibylle Persique (Chaldéenne-Hébraïque). — La sibylle Persique n'a pas d'histoire. Varron l'inscrivit au premier rang dans son canon, sur la foi de Nicanor, biographe d'Alexandre le Grand[6], et nul n'en parla après lui, si ce n'est pour l'identifier à la sibylle Chaldéenne, dont il nous reste à chercher les origines.

La sibylle de Chaldée ou de Babylone n'était sans doute pas encore connue du temps de Varron. Elle a été accréditée par la vogue extraordinaire dont jouit l'astrologie chaldéenne sous l'Empire, et fabriquée vraisemblablement par quelque

1) Ptolem. Hephæst., *Nov. Histor.*, V, ap. Phot. *Biblioth.* cod. 190. — 2) Carm. Sibyll., V, 52. — 3) Ælian. *Var. Hist.*, XII, 35. — 4) Clem. Alex. *Strom.*, I, § 108. — 5) Pausan., X, 12, 9. — 6) Anonym. *Praef. ad Sibyll.*

Juif alexandrin avec le personnage biblique de la reine de Saba. Elle tient de la Bible son nom de *Sabbe* ou *Sambethe* et l'épithète d'Hébraïque, qui lui est donnée concurremment avec celle de Chaldéenne ou Égyptienne[1], tandis que sa généalogie gréco-babylonienne indique l'astrologie chaldéenne symbolisée en sa personne. En effet, si la tradition judaïque la tirait du côté des patriarches et la transformait en fille de Noé, la tradition qui ne voulait pas rompre avec la Grèce la disait fille de Bérose et d'Érymanthe[2]. Érymanthe, quelque puisse être l'intention allégorique cachée sous son nom[3], représente l'apport de l'esprit hellénique, c'est-à-dire le type sibyllin lui-même; Bérose, la divination astrologique. Pour les uns, ce Bérose resta un personnage légendaire, appartenant à une époque très-reculée, comme l'exigeait l'antiquité supposée de la Sibylle : pour les autres, il s'identifia avec l'historien qui, au IIIe siècle avant notre ère, écrivit en grec l'histoire de la Chaldée, et enseigna, dit-on, l'astrologie dans l'île de Cos[4]. Ce dernier pourrait bien, en effet, être le père de la Sibylle, en ce sens qu'il l'avait inventée ou accréditée en Occident, mais il ne pouvait l'être, en pleine ère des Séleucides, autrement que par métaphore. Le nom de Bérose étant ainsi associé à celui de la Sibylle en même temps qu'attaché à des livres connus, il en résulta que l'historien devint à son tour un personnage archaïque, tout en demeurant l'auteur de ses livres, et ainsi se posa, sous l'influence des idées sibyllines, une énigme littéraire souvent débattue depuis[5].

On voit cette confusion de temps et de personnes s'étaler naïvement dans un passage de saint Justin qui, après avoir

1) Pausan., X, 12, 5. — 2) Pausan., *Ibid.* Justin. *Cohortat. ad gent.*, 30. — 3) Ἐρυμάνθη paroît analogue à ἐρι-μάντις ou *archi-prophétesse* (C. Alexandre, *Excurs.*, p. 83). — 4) Vitruv., IX, 6. Voy. vol. Ier, p. 207. — 5) Voy. Müller, *Hist. graec. frag.*, II, p. 495. E. Havet, *Mémoire sur la date des écrits qui portent les noms de Bérose et de Manéthon*. Paris, 1873.

relaté les contes recueillis par lui à Cumes, concernant la sibylle du lieu, croit retrouver dans cette sibylle celle de Babylone. « On prétend, dit-il, que cette sibylle est venue de Babylone, attendu qu'elle était fille de Bérose, celui qui a écrit l'*Histoire chaldéenne*, et qu'ayant abordé, je ne sais comment, dans les contrées de la Campanie, elle y annonça ses oracles dans une ville appelée Cumes, située à six milles de Baïes, où sont les thermes de Campanie. Bien des auteurs, entre autres Platon, dans le *Phèdre*, parlent de cette sibylle comme d'une prophétesse[1]. »

Ainsi, Chaldéenne par son père, Grecque par sa mère, Hébraïque par son nom, identifiée tour à tour avec la sibylle Égyptienne ou Persique ou Cuméenne, la sibylle *Sabbe* flotte, comme ses congénères, dans les régions imaginaires où n'entrent ni la chronologie, ni la critique, et n'est qu'une ombre de plus dans ce groupe de fantômes.

Nous ne parlons que pour mémoire de deux autres sibylles inventées au moyen âge, la sibylle *Europæa* et la sibylle *Agrippa*. Elles ont pris naissance dans les ateliers des artistes qui, ayant à figurer les sibylles en regard des douze prophètes hébreux, ont ajouté au canon varronien les deux sibylles qui manquaient pour égaler le nombre des prophètes[2].

Mais, cette fécondité presque ininterrompue des légendes sibyllines, pendant plus de vingt siècles, indique assez que la question s'était depuis longtemps déplacée, et qu'au génie ionien, créateur des poétesses prophétiques ou sibylles, s'étaient substituées depuis longtemps des passions religieuses autrement fécondes et durables. Le type sibyllin, qui

1) Justin, *Ibid.* — 2) C. Alexandre place au XIIIe ou au XIVe siècle l'invention des deux dernières sibylles. On peut mettre sous ces dénominations vides d'*Agrippa* et *Europaea* des personnages historiques, par exemple, sainte Brigitte et Jeanne d'Arc qui ont prophétisé l'une et l'autre et ont été décorées du nom de Sibylles par certains auteurs (*Notices et extraits des manuscrits*, T. III, [1790]).

serait resté sur le sol natal une personnification gracieuse de la mantique intuitive, intermédiaire entre le babil inconscient de la nymphe Écho et la sagacité inhumaine de la Sphinx[1], a été saisi et tiré de la foule des créations mythiques de l'Hellade par l'imagination ardente et obstinée de l'Orient.

Il y avait, sur la côte méditerranéenne, entre l'Égypte et la Syrie, un petit peuple fanatique et malheureux, à qui ses prophètes avaient promis l'empire du monde et qui, en attendant ces hautes destinées, se voyait tour à tour tributaire des Ptolémées ou des Séleucides. Il supputait, en relisant ses livres saints, les années qui le séparaient encore de l'heure où il prendrait sa revanche sur l'univers corrompu par le polythéisme. Il gardait pour lui seul la foi monothéiste, qui devait être la raison et l'instrument de son triomphe, et ne voulait pas livrer à l'ennemi le mot d'ordre de l'armée sainte. D'un autre côté, il lui en coûtait trop de couver en silence les espérances de sa race. Il aimait à humilier ou du moins à étonner ses oppresseurs, en opposant à leur fortune présente le glorieux, l'incommunicable privilège dont il était investi. Il se consolait ainsi dans les tristesses de l'attente et préparait le monde à sa domination future.

Mais le peuple d'Israël ne pouvait convaincre les autres peuples par la voix de ses prophètes. Il fallait que cette voix trouvât chez eux un écho complaisant et docile qui servît de véhicule à la pensée judaïque et en cachât l'origine. La chresmologie sibylline, libre comme elle l'était, sans attache

1) On trouve sur les monnaies de Gergis une tête de sphinx, symbole de l'intuition prophétique, à côté de la Sibylle (Mionnet, III, n. 534). Le mythographe Socrate d'Argos donnait la célèbre Sphinx dont Œdipe devina l'énigme pour une sorte de sibylle ou de prophétesse indigène : ἐγχωρίαν χρησμολόγον δύσγνωστα μαντευομένην, ἅπερ ἀγνοοῦντες οἱ Θηβαῖοι καὶ ἐναντίως αὐτοῖς χρώμενοι ἀπώλοντο (Schol. Euripid. *Phœniss.*, 45). Sophocle avait déjà appelé la Sphinx « la vierge vaticinante » (τὰν γαμψώνυχα παρθένον χρησμῳδόν. *Œd. Rex*, 1200). Quelques traits de cette figure farouche ont pu servir à achever le type sibyllin.

fixe, ni dans l'espace ni dans le temps, indépendante des instituts divinatoires et des sectes mystiques, née dans une région ouverte à tous, d'où elle pouvait rayonner également sur l'Europe et sur l'Asie, était merveilleusement propre à servir, au milieu des nations polythéistes, la cause de la révélation mosaïque.

L'antagonisme plus ou moins avoué qui existait dès l'origine entre la chresmologie sibylline et la divination apollinienne justifiait à l'avance, dans les oracles sibyllins, les doctrines les plus contraires à l'orthodoxie, d'ailleurs peu exigeante, qui s'élaborait dans les mantéions apolliniens. Enfin, le pessimisme remarqué déjà par Héraclite dans les prédictions de la sibylle secondait à souhait la verve des enfants d'Israël, aigris par le malheur et toujours prêts à appeler sur les idolâtres les châtiments divins.

Les Juifs d'Alexandrie, qui travaillèrent pendant des siècles à infuser l'esprit biblique dans la civilisation grecque, comprirent de bonne heure le parti qu'ils pouvaient tirer des oracles sibyllins. Le fonds primitif de ces collections chresmologiques disparut sous les remaniements et les interpolations dont ils le surchargèrent. Le monde gréco-romain entendit bientôt avec surprise tout le chœur des sibylles, conduit par la sibylle Hébraïque ou Chaldéenne, lui enseigner l'évhémérisme, dresser au plan le plus reculé de la perspective historique la tour de Babel et substituer à l'essaim des dieux mortels scellés dans leurs tombeaux un dieu vengeur, prompt à la menace et tout occupé à renverser les empires pour élever sur leurs ruines le peuple prédestiné.

Le christianisme, d'abord engagé plus qu'à demi dans les voies frayées devant lui par diverses sectes juives et reprenant pour son compte les prétentions du judaïsme, accepta, sans trop y regarder, le renfort d'arguments que lui apportait la chresmologie sibylline. Il ne pouvait résister à la tentation

de terrasser l'hellénisme avec ses propres armes et de faire sonner la trompette de la révélation évangélique au milieu même du camp ennemi. Il le fit avec d'autant moins de scrupule que, dépouillant peu à peu l'égoïsme judaïque, il songeait à asseoir, sur le fondement d'une foi commune, le règne de la charité cosmopolite, et que tous les moyens utiles pour parvenir à un but si élevé étaient par là même providentiels. Les chrétiens refirent donc, au point de vue de la Loi nouvelle, l'œuvre des Juifs leurs devanciers, sans croire faire autre chose que rétablir le sens altéré de prophéties qui ne pouvaient avoir été inspirées par Dieu sans être conformes à la doctrine chrétienne. Le souci de la vérité matérielle, de l'authenticité des textes, telle que nous l'entendons aujourd'hui, ne préoccupait guère ces combattants de la première heure. Les diverses circonstances de la vie de Jésus-Christ se trouvèrent ainsi prédites et les principaux dogmes chrétiens, y compris celui de la Trinité, enseignés d'avance par les sibylles.

Les partisans de l'hellénisme, impatientés de se voir sans cesse opposer l'autorité des sibylles, ne se contentèrent pas d'appeler les chrétiens « sibyllistes ; » ils ripostèrent par des oracles émanés généralement des mantéions officiels, ou donnés sous cette garantie. Porphyre fit une collection raisonnée de ces oracles et fonda sur l'exégèse des textes sacrés une sorte de théologie scolastique qui occupa le zèle des derniers représentants du néo-platonisme. Il est curieux de retrouver une fois de plus en action la rivalité originelle de la chresmologie sibylline et des instituts mantiques, rivalité qui, cette fois, a complètement changé de caractère et est devenue une scission irrémédiable.

Le christianisme victorieux ne renia pas les auxiliaires qui avaient si bien servi sa cause et qui la défendraient encore, au besoin, contre les incrédules de l'avenir. Les sibylles, dont saint Jérôme, dominé par son idée fixe, vante la virginité

mélancolique, furent exceptées de la réprobation qui frappa la divination démoniaque des Hellènes et classées, à côté des prophètes hébreux, parmi les précurseurs de la révélation définitive.

C'est au milieu de ces luttes religieuses que s'est constitué, d'apports divers et d'additions successives, le recueil actuel des oracles sibyllins. Les derniers interpolateurs ont eu raison des premiers, lesquels avaient à leur tour anéanti, ou peu s'en faut, les prophéties d'origine hellénique ; de sorte qu'il n'y a probablement pas, parmi ces 4,232 vers qui constituent aujourd'hui le legs prophétique des sibylles, une seule idée qui ne soit chrétienne ou juive. Sur la tige plantée par la fantaisie ionienne ont poussé des fruits exotiques, et, cette fois, comme les animaux industrieux auxquels se comparait Virgile, le génie hellénique a travaillé pour d'autres que pour lui.

Cependant, comme une connaissance générale du recueil des oracles sibyllins n'est pas inutile à l'intelligence des légendes relatives aux sibylles et peut donner une idée plus exacte du rôle qu'a joué la divination intuitive dans la plus mémorable de toutes les crises religieuses, nous analyserons brièvement les diverses parties de cette collection en suivant, autant que possible, l'ordre de leur rédaction, tel que l'ont établi les travaux les plus récents publiés sur la matière.

---

§ IV

ORACLES OU CHANTS SIBYLLINS

Affirmation persistante de l'idée monothéiste et des espérances messianiques dans les chants sibyllins. — Oracles du troisième livre, composés au IIe siècle avant l'ère chrétienne, par un Juif alexandrin. — Le quatrième livre, œuvre d'un Juif contemporain de Titus. — Oracles chrétiens du Ier siècle de notre ère. — Oracles judaïques datant du règne d'Antonin le Pieux. — Le sibylliste contemporain d'Alexandre-Sévère. — Oracles de date indéterminée : la Genèse et la succession des âges suivant la Sibylle. — Les quatre derniers livres des oracles sibyllins : la succession des empires et le triomphe final d'Israël.

La littérature prophétique n'est pas astreinte aux règles qui s'imposent à l'expression de la pensée ordinaire. Elle aime à dissimuler la pauvreté du fonds sous des formes vagues et redondantes ; loin d'éviter les pléonasmes et les répétitions, elle cherche cette monotonie qui aboutit à la solennité par l'ennui et qui, rompue çà et là par un peu d'incohérence, a la prétention de s'élever par bonds du solennel au sublime. En entendant leur sibylle parler sur ce ton emphatique, les Hellènes d'autrefois, si épris de beau langage, auraient peut-être reconnu du premier coup qu'elle était tombée en des mains étrangères : mais, aux approches de l'ère chrétienne, la langue de la Grèce et les formes littéraires créées par son génie sont devenues la proie de races qui n'ont plus le culte désintéressé de l'art et dont le sang échauffé brûle d'ardeurs malsaines. Tous ces nouveaux venus, ceux mêmes qui passent pour avoir du goût, aiment les expressions forcées, les métaphores criardes et les épithètes excessives. A plus forte raison les sibyllistes, qui étaient censés reproduire le langage d'une femme en délire, se croyaient-ils en droit de mépriser ce qu'ils ignoraient, l'art de la com-

position, la prosodie et même la grammaire[1]. Bien loin de discréditer les oracles de la sibylle, ces fautes matérielles passaient pour les marques authentiques du désordre où la révélation d'en haut jetait l'esprit de la voyante. Ceux que ne contentait pas cette explication étaient libres de s'en prendre à la précipitation ou même à l'ignorance de ceux auxquels était échue la tâche difficile de saisir au vol et de fixer par l'écriture les paroles de la Sibylle[2]. Du reste, on

1) Le texte des oracles sibyllins actuels, indépendamment des citations éparses dans les écrits des Pères de l'Église, nous a été transmis par des manuscrits qui reproduisent une édition faite, probablement sous Justinien, par un anonyme. Ce diascévaste, qui ne songeait guère à ordonner les rhapsodies sibyllines d'après leur âge relatif, a voulu composer avec elles un corps de doctrines et une histoire du monde, analogue à la bible hébraïque. Il paraît n'avoir fait ce travail de disposition que pour les deux premiers livres et s'être contenté de copier dans un ordre quelconque les morceaux qu'il n'avait plus le temps de fragmenter et de raccorder suivant son plan primitif. Le *Proème*, sur lequel il avait déjà prélevé un certain nombre de passages, a été retrouvé dans les œuvres de Théophile d'Antioche, contemporain de Commode, et placé par les éditeurs modernes en tête de la collection. L'édition *princeps*, comprenant les huit premiers livres, a été donnée à Bâle par Sixtus Birken (Betuleius) d'Augsbourg, chez Herbst (Oporinus), en 1545. L'année suivante, nouvelle édition avec traduction en vers latins, publiée par Sébastien Châteillon (Castalio), chez le même libraire, et reproduite, avec corrections, en 1555. Les textes sibyllins, ainsi exhumés par la Réforme, furent amendés et commentés à diverses reprises, entre autres par J. Koch de Bretten (Opsopœus) 1589, et par le Hollandais Servatius Galle (1689). En 1817, le célèbre artisan de résurrections littéraires, Angelo Mai, retrouva à Milan le livre XIV, et, en 1828, il publia les livres XI, XII, XIII, XIV, d'après des manuscrits du Vatican. Ce complément, rapproché de l'ancienne collection, parut laisser entre elle et lui une lacune que l'on peut combler en supposant que l'ancien livre VIII contient en réalité les livres VIII, IX, et X. Depuis, le texte des livres sibyllins a été soumis par des philologues éminents à une révision consciencieuse. C. Alexandre en a donné deux éditions successives (Paris, Didot, 1841, 1869) et, dans l'intervalle, un professeur de Breslau, J. H. Friedlieb, a publié, de son côté, un texte complet avec une traduction en hexamètres allemands (Leipzig, Weigel, 1852). Un compatriote de Friedlieb, B. Badt, de Breslau, vient de donner une récension nouvelle du livre IV (Breslau, 1878). — 2) Justin. *Cohort. ad Graec.*, 37. Anonym. *Praef. ad Sibyllina*, § 4. Schol. Plat. *Phaedr.* Phot. *Amphil.*, 60. Suidas, s. v. Σίβυλλα. Cf. Alexandre, *Excurs.*, VII. R. Volkmann, *De orac. sibyll. dissertatio.* Lips. 1853.

eût été mal venu à reprocher à la Sibylle ses mauvais vers en des temps où Apollon lui-même paraissait avoir perdu ses facultés poétiques et parlait, le plus souvent, en simple prose[1].

Si la forme, de jour en jour plus inculte, des prophéties sibyllines contrastait avec l'éloquence sobre dont le génie grec avait jadis le secret, le fond était la négation même des traditions religieuses et philosophiques de la Grèce. A la place du polythéisme, souple et ingénieusement accommodé à toutes les conceptions scientifiques, qui occupait l'imagination des Hellènes sans réclamer de droits impérieux sur leur intelligence et sur leur cœur, s'affirmait un monothéisme sombre, plein de passion et vide d'idées. C'est la pensée d'Israël, immobilisée dans un petit nombre de dogmes, qui se substitue à la spontanéité féconde de l'Hellade. La Sibylle n'a que faire des spéculations de la philosophie qui interroge les vieux symboles religieux pour voir si, par hasard, ils ne contiendraient pas la solution des problèmes dont se compose la théorie de l'univers et dont l'insondable obscurité s'accroît à mesure qu'on y plonge plus avant le regard. Sa conception du monde, de l'homme et de Dieu est d'une simplicité effrayante. Il y a, au plus haut du ciel, un Dieu unique, susceptible et jaloux, qui a fait le monde et peut le défaire. Ce Dieu est en face du monde comme le potier devant son œuvre : il l'a modelé, décoré, distribué, peuplé d'êtres raisonnables, et il a la prétention légitime d'y être obéi et honoré. Or, son indignation est grande à la vue des cultes idolâtriques qui font fumer devant de vaines images un encens dû à lui seul et des vices de toute sorte qui déshonorent l'espèce humaine. Aussi, en attendant le jugement définitif auquel il soumettra le monde, déchaîne-t-il de temps à

1) Voy. la dissertation de Plutarque, « Sur ce que la pythie ne rend plus ses oracles en vers. »

autre des fléaux terribles, exterminant les races perverties et renversant les empires. Il y a pourtant un peuple qu'il châtie parfois, mais qu'il n'exterminera jamais, dont il prépare, au contraire, le triomphe et la félicité : c'est le peuple hébreu, destiné à vaincre un jour, sous la conduite du Messie, les ennemis de Dieu et à se reposer de sa victoire au sein de délices inénarrables. Selon que le sibylliste est juif ou chrétien, le groupe des élus reste fermé aux Gentils ou se grossit de recrues amenées par la foi nouvelle, mais toujours le châtiment des méchants et la glorification des justes viennent clore les destinées du monde ensanglanté par la lutte du bien et du mal.

La foi à l'unité de Dieu, gage de salut pour ceux qui la possèdent, fatale à ceux qui la nient; le privilège d'une race ou d'une religion, et le jugement au bout de l'épopée messianique; telles sont les idées qui obsèdent l'esprit de la sibylle et ferment souvent son cœur à la large philanthropie dont la philosophie grecque commençait à faire un devoir à toutes les âmes bien nées. Comme ses doctrines lui paraissent l'évidence même, la sibylle n'est pas indulgente pour l'erreur et elle ne sait guère menacer sans maudire. Elle ne soupçonne pas que l'on puisse trouver son monde étroit, son Dieu petit sous les adjectifs pompeux qui le décorent, ses préférences et ses rancunes mesquines. Elle ignore que, placer ainsi en-dehors du monde un Dieu qui a, ou peu s'en faut, toutes les passions humaines, c'est effacer d'un trait de plume mais non pas supprimer les spéculations métaphysiques qui entraînaient alors, d'un mouvement irrésistible, vers le panthéisme la pensée grecque soucieuse d'unir en un tout vivant la matière et l'éternelle activité qui la meut. A la place d'une substance infinie au sein de laquelle se résolvent les apparentes contradictions des phénomènes, elle place un assemblage d'êtres hétérogènes, et elle croit avoir donné une

haute idée de Dieu en montrant que, dans le conflit de toutes ces volontés, le dernier mot lui reste toujours, et qu'il y a avantage à s'assurer de ses bonnes grâces.

Les luttes d'opinions manquent rarement de tourner au profit des idées simples et des affirmations nettes. La prédication sibylline n'est qu'un épisode de la révolution intellectuelle qui aboutit à la défaite de l'hellénisme. Au moment où la sibylle prit la place des prophètes d'Israël, le polythéisme grec, qui n'avait jamais cessé d'être morcelé et confus, pliait sous le faix des religions étrangères dont on le surchargeait chaque jour, et la philosophie n'avait rien à dire à ceux qui n'étaient pas rompus aux secrets de la dialectique. Une doctrine claire et ferme avait donc chance d'attirer à elle les intelligences moyennes. Outre le plaisir de combattre un polythéisme abhorré, les sibyllistes israélites se promettaient sans doute, non pas de communiquer aux Gentils une religion dont le bénéfice était réservé au peuple élu, mais de faire reconnaître par les nations la supériorité religieuse d'Israël et de changer en respect le mépris dont on payait partout son indomptable foi dans sa primauté.

La partie la plus ancienne des livres sibyllins paraît être comprise dans le troisième livre de la compilation actuelle[1]. Elle émane vraisemblablement d'un Juif alexandrin, qui écrivait sous le règne de Ptolémée VII Philométor, au moment où le Séleucide Antiochus IV Épiphane, maître de l'Égypte, semblait disposé à renverser la dynastie des Lagides (171-168) et où le Romain Popilius Lénas, en arrêtant le vainqueur, répandait dans tout l'Orient l'effroi du nom romain.

Le fabricateur d'oracles rétablit donc la série des empires qui se sont succédés depuis la tour de Babel jusqu'à l'humiliation de la Macédoine par les Romains, les derniers et les plus barbares des conquérants suscités par Dieu pour châtier

1) Carm. Sibyll., III, 97-294, 489-828.

le genre humain. Il espère que les nations vont reconnaître l'aveuglement dans lequel les ont tenues jusqu'à ce jour leurs superstitions et jeter aux flammes leurs idoles. Pour prix de cette conversion un peu tardive, elles s'associeront, dans une certaine mesure, à la félicité parfaite du peuple élu qui, groupé autour de son Temple et gouverné par le Messie, jouira de toutes les prospérités de l'âge d'or. Le bonheur sans mélange des « Saints » excitera, il est vrai, la jalousie des rois infidèles qui viendront assiéger Jérusalem ; mais le souffle de l'Éternel dispersera leurs armées, des glaives ardents et des torches enflammées tomberont du ciel pour exterminer les sacrilèges. Enfin, le genre humain, épuré par les vengeances célestes, fléchira le genou et tournera ses regards vers le Temple. Alors régnera la paix universelle, en attendant la destruction de l'Univers.

Voici en quels termes le faussaire apposait au bas de son œuvre le nom de sa Sibylle, en attribuant du même coup à celle-ci une origine extra-hellénique. « C'est là ce que j'annonce, moi qui, poussée par l'aiguillon divin, ai quitté les grandes murailles babyloniennes de l'Assyrie. Je prédis, à la face de tous les mortels, le feu envoyé sur l'Hellade par les colères de Dieu, car j'annonce aux humains les énigmes divines. Et les hommes dans l'Hellade me diront originaire d'une autre patrie, c'est-à-dire née à Érythræ, comme si j'étais convaincue d'imposture; les autres m'appelleront la Sibylle, folle et menteuse, fille de Circé et d'un père de Cnosse. Mais lorsque tout sera advenu, alors vous vous souviendrez de moi ; et personne ne me dira plus folle, mais bien grande prophétesse de Dieu. »

Une main postérieure a ajouté une dernière confidence dans laquelle la Sibylle nous apprend qu'elle est la belle-fille de Noé et qu'elle tient ses révélations du patriarche lui-même.

Telle fut la suture assez grossière qui raccorda les nou-

veaux oracles avec les anciens et identifia la sibylle chaldéenne, entée sur la sibylle persique de Nicanor, avec la sibylle d'Érythræ et de Cumes. L'indifférence des Hellènes pour leurs sibylles, dans cette période de scepticisme philosophique qui s'étend de Pyrrhon jusqu'à l'ère chrétienne, laissa les prophétesses forgées par les Juifs alexandrins se substituer sans protestation aux fantaisies de la chresmologie nationale. Le mal n'était pas grand, en effet, et les menaces formulées au nom du Dieu d'Israël n'étaient pas moins inoffensives que celles de la sibylle ionienne.

L'œuvre de propagande sibylline paraît avoir été reprise sous le coup de l'émotion universelle produite par l'éruption du Vésuve en 79 après Jésus-Christ. Pour le coup, les Juifs crurent voir enfin la main de Dieu s'appesantir sur le peuple et sur le prince qui avait détruit leur Temple et n'avait laissé à Jérusalem que des ruines fumantes[1]. En même temps le bruit courait que Néron n'était pas mort, mais qu'il allait re-

1) Carm. Sibyll., lib. IV. Ce quatrième livre, qui ne compte pas plus de 191 vers, est celui qui a le plus occupé l'érudition moderne. C'est, en effet, le moins décousu et le moins mal écrit de tous. La date de sa composition n'est pas difficile à déterminer. L'auteur a dû prendre la plume au lendemain de l'éruption du Vésuve. Comme il est évidemment de race israélite, il importe peu qu'il ait habité Alexandrie ou, comme le conjecture M. Badt, une ville de la Carie. En-dehors de la Palestine, les Juifs n'avaient que des domiciles et point de patrie. La question de religion, ou plutôt de secte, est plus importante et aussi plus obscure. Les uns, comme Ewald et Hilgenfeld, adjugent ce sibylliste à la secte des Esséniens; les autres, comme C. Alexandre et Reuss, en font un chrétien judaïsant. Friedlieb le considère comme un Juif orthodoxe ou pharisien, et c'est aussi l'opinion de M. Badt. En effet : 1° L'auteur fait apparaître, au jour du jugement de Dieu, Dieu seul (vv. 40. 180. 182), et non le Christ, ce qui n'est pas d'un chrétien; 2° Il recommande les gains honnêtes et la chasteté conjugale (vv. 31-33), et cela en vers grecs, alors que les Esséniens prêchaient la communauté des biens et le célibat, et avaient horreur de la langue comme des mœurs des Hellènes. En le supposant pharisien, on échappe aux objections sérieuses, car l'aversion qu'il manifeste pour les temples et les sacrifices (vv. 27-30) peut s'appliquer aux cultes païens, et la nécessité du baptême pour les païens convertis (v. 164) entrait dans la doctrine pharisaïque.

venir avec une armée de chez les Parthes, auprès desquels il avait trouvé un asile, et que, une fois remonté sur son trône, il commencerait une persécution acharnée contre les Juifs et les chrétiens. Pour les Juifs, Néron était Bélial; pour les chrétiens, l'Antechrist.

C'est dans ces circonstances qu'un Juif imbu, comme tous ses compatriotes, des idées messianiques, prit la plume pour faire entendre au monde troublé de salutaires menaces et lui montrer dans la religion monothéiste le remède à tous les maux. La Sibylle commence par déclarer à l'Asie et à l'Europe qu'elle ne parle pas au nom du faux dieu et faux prophète Phœbus, mais au nom de l'invisible créateur de toutes choses. Elle passe ensuite en revue la succession des empires, mêlant aux vues générales des mentions de catastrophes, et conclut en avertissant le genre humain que, faute de se convertir, il provoquera la conflagration générale de l'univers, suivie du jugement dernier. Après cette convulsion suprême, tout rentrera dans l'ordre. Les méchants seront enfermés dans les entrailles de la terre et les bons commenceront sur le globe rajeuni une vie exempte de toute peine.

Un autre fragment[1] cité par saint Justin, et par conséquent antérieur à la moitié du IIe siècle de notre ère, vient aussi de ces officines théologiques où le judaïsme et le christianisme judaïsant se rencontraient dans les mêmes aspirations. C'est une exhortation presque onctueuse dans laquelle l'auteur adjure les idolâtres de confesser le vrai Dieu pour échapper à sa vengeance. Si la doctrine peut être également d'un Juif ou d'un chrétien, le ton est plutôt d'un chrétien.

Jusque-là, le nom du Christ n'est pas encore prononcé par la Sibylle. Il s'épanouit au contraire en toutes lettres, sous forme d'acrostiche, dans un morceau qui doit être également du IIe siècle[2]. L'auteur y expose les mystères de l'In-

1) CARM. SIBYLLIN. *Proœmium*. — 2) CARM. SIBYLL., VIII, 217-430.

carnation et de la Rédemption, résumés et démontrés par la glorieuse résurrection du Christ. Grâce à l'intercession de la Vierge, l'humanité a encore sept siècles pour se repentir, après quoi viendra la fin du monde. Dans une sorte de discours qui commence par des expressions empruntées à l'oracle de Delphes, Dieu lui-même flétrit les aberrations idolâtriques et trace le programme du jugement dernier.

Le judaïsme reprend la parole sous le règne d'Antonin le Pieux et l'on s'en aperçoit au ton menaçant que prend aussitôt la parole prophétique[1]. Ce ne sont que catastrophes et malédictions suspendues sur les nations de l'Occident. Rome surtout, Rome qui a pillé l'Asie et qui espère l'impunité de ses forfaits, aura un terrible compte à rendre[2]. Les imprécations contre Rome, contre le peuple qui a détruit le Temple et dispersé le peuple de Dieu, reviennent avec une régularité fastidieuse.

La rage du vaincu s'exhale sans contrainte dans ces longues et confuses diatribes. Non-seulement Rome pour avoir asservi la Judée, Memphis, pour des griefs qui remontent aux temps antérieurs à l'Exode, mais la Gaule et la Bretagne elle-même, pour avoir fourni des soldats à Vespasien et à Titus, seront châtiées par Dieu. L'homme de malheur, celui que les chrétiens appellent l'Antechrist, va venir, et une longue série de calamités va se dérouler depuis le règne des Antonins jusqu'à la fin du monde. Les empereurs sont rangés dans l'ordre chronologique et caractérisés d'un trait parfois assez juste, depuis Jules-César jusqu'à Hadrien auquel le poète prodigue les épithètes flatteuses et promet trois successeurs pris dans sa famille.

L'Égypte, qui est la patrie adoptive de l'auteur mais qui a jadis persécuté ses ancêtres, sera dévastée et humiliée dans

1) Carm. Sibyll., III, 295-488; lib. V; VIII, 1-217. — 4) La chute de Rome est annoncée pour 940 U. C. ou 187 ap. J.-C. (Carm. Sibyll., VIII, 148-149.)

son orgueil. La Sibylle, bien que « sœur d'Isis, » se plaît à désigner particulièrement aux coups du ciel Memphis et Alexandrie. L'instrument de la vengeance divine sera toujours l'Antechrist qui viendra de la Perse et massacrera les deux tiers de la population égyptienne. Mais ce monstre humain trouvera sa perte sous les murs de la ville sainte qu'il osera assiéger. Il sera terrassé par le Messie. Alors le peuple de Dieu sera vengé de tous ses ennemis, c'est-à-dire du monde entier qui aura été horriblement foulé par l'Antechrist et encombré de ruines sanglantes. Les Saints, pendant ce temps, jouiront de tous les délices : il y aura même un moment où, le soleil venant à s'éteindre, Dieu créera pour eux seuls une lumière nouvelle.

Nulle part peut-être la « haine du genre humain, » dont on accusait indistinctement les Juifs et les chrétiens au temps de Tacite [1], ne se révèle d'une façon plus éclatante que dans ces élucubrations malsaines, échauffées par une âpre rancune.

Après ce formidable débordement d'invectives et de menaces, la production sibylline s'arrêta quelque temps. Elle se ranime sous Alexandre-Sévère [2], sans que la Sibylle se soit notablement radoucie. Cette fois, la Sibylle se comprend elle-même dans la longue série des peuples et des individus qui seront punis pour leurs péchés et disparaîtront de la terre avant l'âge d'or réservé au peuple élu. Elle avoue qu'elle n'a été ni chaste ni charitable et qu'elle a même commis le crime des filles de Loth. Mais elle sait que le châtiment purifie, et elle accepte avec joie le supplice de la lapidation qui lui ouvrira l'accès d'une vie nouvelle. Quelques doctrines hétérodoxes,

1) Tac. *Ann.*, XV, 44. — 2) Carm. Sibyll., lib. VI-VII. La date de ces productions se déduit des allusions faites par l'auteur à des événements appartenant à l'histoire du nouvel empire des Perses. On peut la placer entre 232 et 235 après J.-C.

éparses çà et là dans ce pamphlet, indiquent que l'on a encore affaire à un de ces chrétiens judaïsants qui fermaient leur cœur à la charité cosmopolite prêchée par saint Paul.

Le reste de la compilation sibylline n'a pas de date; c'est un amas incohérent d'alluvions déposées au hasard sur les couches précédentes et qui contiennent des débris de toute espèce, même des fragments d'Hésiode et de Phocylide, mêlés aux idées bibliques et à la biographie du Christ, le tout attribué à la sibylle dite d'Érythræ, laquelle était en réalité la bru du patriarche Noé.

On voit, dans une Genèse[1] à laquelle ont collaboré Moïse et Hésiode, Adam, chassé du Paradis, donner naissance à une première race aimée de Dieu, mais promptement pervertie, et précipitée dans l'Hadès ou « séjour d'Adam[2], » à l'exception de quelques hommes d'élite, pères de la seconde race. Celle-ci ne se servit de sa force physique extraordinaire et de sa puissante intelligence que pour scruter en tous sens l'œuvre du Créateur qui, las d'un orgueil si remuant, envoya tout ce monde brûler dans la Géhenne. La troisième et la quatrième race ne se signalèrent que par leur esprit belliqueux et leur cruauté, et méritèrent aussi d'être enfermées dans le Tartare. La cinquième, celle des Géants, fut pire encore, si bien que Dieu fit part à Noé, le seul géant qui lui fût resté fidèle, de la terrible exécution qu'il allait faire.

Le déluge purgea la terre des méchants qui la déshonoraient, et l'âge d'or commença. C'est à cette sixième génération qu'appartient la Sibylle, belle-fille de Noé, dont la parole révèle toutes ces choses. A partir de ce moment, la Sibylle prophétise les futurs destins du monde. Lorsque les hommes de l'âge d'or, doucement endormis par le trépas, seront descendus dans l'Achéron, surgira la race orgueilleuse des Ti-

1) Carm. Sibyllin., lib. I. — 2) Le sibylliste prétend donner ainsi l'étymologie de *Hadès*. Hadès, Géhenne, Tartare, Achéron, semblent être des lieux distincts.

tans qui voudront escalader le Ciel... Une lacune considérable nous dérobe les péripéties de la lutte engagée et les origines du genre humain actuel. L'histoire du monde reprend à l'époque de l'incarnation du Verbe. Israël, en crucifiant le Messie et en refusant de voir dans les apôtres les successeurs des prophètes, méritera un châtiment terrible dont les instruments seront châtiés à leur tour. C'est au milieu des malheurs déchaînés sur le globe que commencera la dixième génération dont la chute de Rome marquera l'avénement[1]. Dieu fera paraître au ciel la couronne lumineuse qu'il destine aux élus et ouvrira ainsi un concours de vertu, présidé par le Christ. La Sibylle emprunte alors, pour exhorter les concurrents, les conseils de Phocylide, retouchés çà et là d'après la Bible[2]. Cependant, avant le jugement final, le monde doit encore subir l'assaut de Bélial qui massacrera tous les élus, y compris les Hébreux. Alors viendra Élie, le précurseur du Juge, et le Christ tiendra les grandes assises du genre humain.

La Sibylle décrit ce drame terrible, les tourments des damnés et la félicité des justes, avec un accent de conviction qui fera plus tard invoquer son témoignage à côté de celui de David. Cependant, moins orthodoxe et plus miséricordieuse que la foi vulgaire, la Sibylle, disciple d'Origène, pense qu'un jour viendra où tous les damnés, ceux du moins qui n'auront pas été anéantis par l'ardeur du feu, seront délivrés, grâce aux prières des saints, et transportés dans les Champs-Élysées où une paix éternelle leur tiendra lieu de la béatitude perdue. Elle fait, en terminant, un retour sur elle-même et, se sentant coupable d'adultère, coupable de parcimonie envers les pauvres, elle supplie le Seigneur de la sauver du supplice[3].

Les dernières productions de la muse sibylline paraissent

1) Carm. Sibyll., lib. II. — 2) Carm. Sibyll., II, 56-149. — 3) Les sibyllistes prennent un singulier plaisir à avilir l'instrument de la révélation divine, pour rendre cette révélation plus impersonnelle et plus désintéressée.

émaner de la plume d'un contemporain et d'un admirateur d'Odenat, le César de Palmyre [1]. L'auteur est encore un de ces Juifs alexandrins qui débitent la Bible en rhapsodies et rêvent obstinément le triomphe définitif de leur race. Le sibylliste commence à raconter l'histoire du monde à partir de la construction de la tour de Babel. C'est là que commence pour lui la dixième race humaine. L'Égypte d'abord, la Perse, c'est-à-dire l'Assyrie, ensuite, dominent le monde. Le peuple hébreu, écrasé entre ces deux colosses, aura pourtant, au retour de la captivité, l'occasion de savourer le plaisir de la vengeance. Le poète juif s'épanouit à cette idée. « Alors la puissance royale reviendra aux fils (d'Israël [2]) qui ravageront à leur tour les nations et emporteront le butin de toute la terre, inaccessibles à la pitié. Ils pleureront amèrement, les Perses en deuil, sur les bords du Tigre, et les larmes de l'Égypte inonderont son territoire [3]. » Le sibylliste en est réduit à se venger en imagination, car les Juifs du temps d'Esdras étaient loin de pouvoir faire trembler l'Assyrie ou l'Égypte.

Les origines de Rome, la guerre de Troie, l'empire des Perses et les guerres médiques, l'empire macédonien et les successeurs d'Alexandre, les guerres civiles de Rome, l'institution de la monarchie impériale et l'asservissement de l'Égypte enfin punie pour avoir molesté jadis le peuple de Dieu, tout cela, jeté pêle-mêle sur le chemin, constitue comme le premier acte du grand drame qui doit se terminer par l'exaltation d'Israël.

La Sibylle, après avoir repris haleine, aborde l'histoire des empereurs romains [4] désignés, comme toujours, par le chiffre que représente la première lettre de leur nom. On remarque

1) Carm. Sibyll., XI-XIV. Odenat fut assassiné par son cousin Mæonius en 267 après J.-C. — 2) Nous adoptons ici le système d'Alexandre qui lit υἱωνοῖς = υἱοῖς là où Friedlieb donne, après A. Mai, Υἱωνοῖς = Ἰώνοισι. — 3) Carm. Sibyllin., XI, 56-60. — 4) Carm. Sibyll., lib. XII.

qu'enfin la légende de Néron-Antechrist est abandonnée; le serpent malicieux doit perdre la vie avec le trône. Arrivée à la mort d'Alexandre-Sévère, la Sibylle fait encore une pause et reprend ensuite le fil de ses prédictions avec les Gordiens. Elle rencontre ainsi le lion de Syrie (Odenat), prêtre et roi de la ville du Soleil, qui doit vaincre ses rivaux, le cerf (Macrianus) et le bouc (Balista?), et terrasser après eux le grand serpent de la Perse, le roi Sapor. En présence de ce héros, auquel elle présage un règne glorieux, la Sibylle considère sa tâche comme terminée.

Malheureusement, le lion succombe sous les morsures traîtresses de chiens acharnés à sa poursuite, et le chresmologue alexandrin réveille sa sibylle, pour jeter un aliment prophétique à la fiévreuse anxiété des esprits[1]. Auquel des prétendants dont l'incurable indolence de Gallien encourage l'ambition appartiendra l'empire? La Sibylle prévoit le triomphe d'Auréolus et déroule à la suite toute une série d'empereurs imaginaires, fabriqués avec des réminiscences de toute espèce et des hypothèses de fantaisie. Elle ne prédit à coup sûr que le passé, et sa seconde vue se trouble singulièrement quand elle se tourne vers l'avenir. Le sibylliste alexandrin finit par intéresser directement ses concitoyens à ses prédictions. Il prévoit une guerre intestine entre les Égyptiens et les Juifs d'Alexandrie, guerre qui, après des succès balancés, aboutit à une transaction. Désormais unie par les liens d'une charité qui va jusqu'au communisme, la population alexandrine goûte la paix de l'âge d'or. Le Juif semble ici abandonner les espérances messianiques et le privilège exclusif de sa race, mais le fond de sa pensée éclate tout à coup dans les deux derniers vers : « et alors la race sainte tiendra le sceptre de toute la terre pour tous les siècles, avec ses valeureux ancêtres[2]. »

1) Carm. Sibyll., lib XIII. — 2) Carm. Sibyll., 360-361.

Cette conclusion presque machinale, qui répond à la préoccupation héréditaire, à une sorte d'idée innée du peuple israélite, est comme la signature du Juif. C'est aussi la clef, la raison d'être de toute cette chresmologie apocryphe, espèce de forteresse que s'est bâtie, au milieu du monde gréco-romain, l'esprit étroit et absolu des races sémitiques. Il semblerait, à voir des massacres si terribles et des dogmes si impérieux, tant d'aveuglement chez les hommes et de colère chez l'Éternel, aboutir toujours à la glorification d'un peuple élu, d'une Jérusalem céleste ou terrestre, que les sibyllistes juifs et chrétiens n'ont entassé tant de rhapsodies monotones que pour pouvoir contempler, du haut de leur œuvre, le mal d'autrui ajouté à leur propre bonheur.

Nous n'avons pas à juger la polémique religieuse qui étayait parfois ses arguments sur un fondement aussi ruineux. Les Pères de l'Église, et les plus doctes d'entre eux, saint Justin, Clément d'Alexandrie, Athénagore, Théophile, se montrèrent, à l'égard des oracles sibyllins, d'une crédulité qui étonne. Saint Irénée et Origène sont à peu près les seuls qui se soient abstenus de ces citations suspectes[1]. Au concile de Nicée, l'empereur Constantin, pour préparer la définition du dogme de la Trinité, lut un « Discours aux saints, » que nous possédons encore[2] et qui est tout rempli de textes sibyllins. Constantin ne se contente pas d'analyser et de citer les prophéties attribuées à la Sibylle : il prétend en démontrer l'authenticité. Après avoir récité le fameux morceau acrostiche sur le jugement dernier, il ajoute : « Cependant un grand nombre d'hommes restent incrédules, tout en convenant qu'il a existé une prophétesse sibylle d'Érythræ. Ils soupçonnent que quelqu'un de notre religion, au courant de l'art poétique, a

1) C. Alexandre, *Carm. Sibyll. Præf.*, p. xxx; *Excursus IV* (*De Sibyllinis apud christianos carminibus*, p. 242-287). — 2) Il nous a été conservé par Eusèbe, qui en était peut-être l'auteur, dans sa *Vie de Constantin.*

composé ces vers qui, ainsi altérés, sont donnés pour les prophéties de la Sibylle. Or, la vérité est ici évidente, nos coreligionnaires ayant pris soin d'établir les dates avec exactitude, de façon que nul ne suppose que le poème ait été écrit après la venue et le premier jugement du Christ. On sait que Cicéron, ayant eu connaissance du poème, l'a traduit en latin et inséré dans ses ouvrages ; que Cicéron a été mis à mort sous la domination d'Antoine; qu'Antoine a été vaincu par Auguste qui régna cinquante-six ans et eut pour successeur Tibère. Or, c'est au temps de Tibère que brilla la présence du Sauveur, que prévalut le mystère de la très-sainte religion et que surgit la nouvelle génération dont je crois que le plus excellent des poètes de l'Italie a dit : « Déjà « descend du haut des cieux une lignée nouvelle, » et dans un autre passage des *Bucoliques* : « Muses de Sicile....., etc... »

C'était sans doute pour s'être trop fié à l'érudition de ses secrétaires que le théologien couronné, grand pontife de l'ancienne religion et docteur de la nouvelle, venait ainsi faire preuve de naïveté devant l'illustre assemblée.

Son discours, cependant, ne dut satisfaire que médiocrement les évêques d'Orient. Les Grecs, une fois l'hellénisme vaincu, commençaient à délaisser ces élucubrations indigestes, sur la valeur desquelles ils étaient sans doute édifiés. Mais l'Église d'Occident conserva sa foi à l'inspiration de la Sibylle, en dépit des scrupules de saint Ambroise qui, comme Lactance, était bien tenté de rapporter au démon l'origine des oracles sibyllins. Son grand docteur, saint Augustin, en citant à son tour avec admiration le fameux acrostiche [1], introduisit définitivement la Sibylle dans le sanctuaire où retentit encore aujourd'hui son nom.

1) August. *Civ. Dei*, XVIII, 23.

CHAPITRE TROISIÈME

LES DEVINS EXÉGÈTES

Exégèse ou interprétation des textes prophétiques. — Différentes sortes d'exégètes : exégètes ou périégètes attachés aux temples et monuments; — exégètes ou théologiens officiels d'Athènes et de Sparte; — devins exégètes ou collecteurs et interprètes des textes inspirés. — Amphilytos d'Acarnanie. — Lysistratos d'Athènes. — Anticharès d'Eléon. — Lampon, Stibildès, Hiéroclès. — Les parodies d'oracles par Aristophane. — Diopeithès de Sparthe et Agésilas. — Liberté de l'exégèse. — Iophon de Knosos. — Les devins πρόμαντεις, fondateurs et éponymes des corporations sacerdotales.

Le dénombrement sommaire des devins et chresmologues nous a déjà permis d'apprécier le rôle de la divination libre, envisagée sous ses deux aspects, plus agissante et plus pratique sous sa forme inductive, plus chimérique mais plus étroitement associée aux grands mouvements religieux sous sa forme intuitive. Pour achever l'estimation des forces qu'elle pouvait opposer aux instituts mantiques dont nous allons bientôt aborder l'histoire, il nous reste à mentionner une classe de devins dont la compétence mixte s'exerçait sur un domaine commun aux deux grandes méthodes divinatoires. Il s'agit des devins exégètes qui avaient pour office d'interpréter, de combiner, d'appliquer aux cas particuliers des oracles émis par les organes de l'intuition prophétique, en un mot, de soumettre ces textes souvent énigmatiques à une analyse rationnelle.

Le nom donné à ces interprètes de la révélation est de sens trop étendu pour ne prêter à aucune équivoque. On désignait par le titre d'*exégètes* au moins trois espèces bien distinctes d'experts ou de conseillers qui ont pour caractère commun d'être des « explicateurs, » mais qui appliquaient leur sagacité spéciale à des objets différents. Il n'y a pas de confusion possible entre les devins dont il est question ici et les exégètes ou guides qui faisaient métier de montrer aux visiteurs les monuments célèbres, particulièrement les temples[1]. Il y a, au contraire, un rapport plus marqué entre les devins et les théologiens exégètes que quelques cités grecques, entre autres Athènes, avaient préposés à la garde des traditions religieuses garanties par l'État. On faisait remonter à une haute antiquité l'institution des exégètes athéniens, Eupatrides[2] ou même Eumolpides[3] chargés de transmettre par l'enseignement oral les règles qui concernaient les rites du culte national. A l'époque historique, les exégètes athéniens formaient un collège de trois membres. S'il faut juger de l'importance de leurs attributions par le bruit qu'ils ont fait, il y a loin de ces obscurs fonctionnaires aux pontifes et aux augures de l'ancienne Rome. Nous ne savons ni comment ils étaient nommés, ni s'ils appartenaient nécessairement à des familles sacerdotales, ni quelle était au juste leur compétence. On conjecture qu'ils remplissaient, avec moins d'autorité et dans des cas plus rares, les fonctions des pontifes romains et qu'ils pouvaient être aussi consultés sur certains présages météorologiques ou « signes de Zeus

1) Ces exégètes-là sont appelés souvent *périégètes*. Il y en avait dans tous les temples, et c'est, en général, d'après leurs renseignements que Pausanias a écrit sa *Description de la Grèce*. (PAUSAN., I, 13, 8; 34, 4; 35, 8; 41, 2; 42, 4; II, 9, 7; 23, 6; 31, 4; IV, 33, 6; V, 6, 6; 10, 7; 18, 6; 20, 4. VII, 6, 5. IX, 3, 3). Les exégètes qui sont nommés au quatrième rang, dans Pausanias (V, 15, 10), et sur les tables d'Olympie (Voy., ci-dessus, p. 69), après les théocoles, les spondophores et les devins, paraissent avoir été des fonctionnaires de cette espèce. — 2) PLUTARCH. *Thes.*, 25. — 3) LYSIAS, *Adv. Andoc.*, 10.

(διοσημεῖαι) » auxquels l'État reconnaissait, par exception, une valeur officielle. Nous les avons déjà rencontrés vaquant, sous le nom de Pythaïstes, à ces fonctions spéciales [1] qui les mettaient en rapport avec l'oracle de Pytho. Ils recevaient de Pytho une sorte d'investiture, car Platon les installe ainsi dans son État modèle [2] et des textes plus récents leur donnent le titre de πυθόχρηστοι. Ces exégètes étaient sans doute des théologiens issus de familles sacerdotales qui avaient mis sous la protection de l'oracle de Delphes les derniers restes de leurs prérogatives héréditaires [3]. Sparte avait aussi ses exégètes officiels, les quatre Pythiens ou Poithéens, nommés par les rois, et faisant fonction d'ambassadeurs entre l'État et l'oracle

1) Voy., vol. Ier, p. 200. — 2) Platon (*Legg.*, VI, p. 759) veut nommer trois exégètes sur une liste de neuf candidats dressée à Delphes. — 3) On a trouvé au théâtre d'Athènes des sièges destinés, l'un à un ἐξηγητὴς ἐξ Εὐπατριδῶν χειροτονητὸς ὑπὸ τοῦ δήμου διὰ βίου (C. I. Attic. III, 1, [ed. Dittenberger, 1878], n. 267), l'autre, à un ἐξηγητής πυθόχρηστος (*Ibid.* 421). On connaît d'ailleurs un certain P. Ælius Zeno qualifié de πυθόχρηστος (*Ibid.* 684); deux exégètes Eumolpides, Apollonius Agénor (*ibid.* 720. = C. I. Græc. 392), et Medeos (*Vit.X. Orat.*, p. 256, éd. de Tübingen); enfin, un exégète Eupatride, P. Ælius Theophilos (C. I. Græc., 765). Donc, vers le temps d'Hadrien, trois espèces d'exégètes, qu'on peut supposer réunies dans un même collège pourvu d'une triple compétence; l'Eupatride connaissant des rites indigènes, l'Eumolpide et « l'élu de Pytho, » des rapports du culte national avec Eleusis et Delphes. Timée (*Lexic. Platon.*) dit, il est vrai: ἐξηγηταὶ τρεῖς γίνονται πυθόχρηστοι. Mais Timée a bien pu donner indûment aux trois exégètes le titre de celui qui était alors le plus en vue. L'erreur de Timée s'explique encore mieux si l'on admet que les trois exégètes faisaient ensemble fonction de *Pythaïstes* (Πυθαϊσταί. Strab. IX, 2, 11. Πυθιασταί ap. Hesych.). Nous ne connaissons l'office des Pythaïstes que par Strabon, et rien, dans son texte, n'exige que les Pythaïstes soient autres que les exégètes dits, par extension, πυθόχρηστοι. Il y a, au contraire, une raison pour qu'ils soient les mêmes; c'est que Pollux (*Onomast.* VIII, 124) attribue à des exégètes pourvus d'une compétence générale la connaissance des signes météorologiques : Ἐξηγηταὶ οἱ τὰ περὶ τῶν διοσημιῶν καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες. On ne saurait, en tout cas, assimiler les exégètes athéniens au collège des exégètes romains (*IIviri*, *Xviri*, *XVviri Sac. Fac.*), qui constituaient une sorte d'oracle officiel. C'est une question de savoir si Athènes avait un dépôt de prédictions concernant les destinées de la cité. On en trouva dans l'Acropole lors de l'expulsion des Pisistratides (Herod. V, 90), et Dinarque (*contr. Demosth.*, § 9) parle de « pactes secrets (ἀποῤῥήτους διαθήκας) auxquels tient le salut de la ville. » Reiske et Larcher

de Delphes[1]. Ils allaient porter les questions en qualité d'envoyés de l'État (θεωροί); ils rapportaient les réponses à titre d'envoyés ou d'interprètes du dieu (θεοπρόποι)[2], et, comme ils étaient chargés de garder ces oracles, ils ne pouvaient manquer d'être appelés parfois à les consulter, à les expliquer, ou tout au moins à reproduire l'explication qui leur en avait été donnée par les prêtres de Delphes. Ils remplissaient alors véritablement l'office des exégètes dont nous cherchons la trace.

Ceux-ci, qui sont pour nous les exégètes proprement dits, ne prennent rang nulle part parmi les fonctionnaires et n'ont point cette compétence multiple des exégètes publics : ce sont des devins libres qui, au lieu de se consacrer exclusivement à l'interprétation des signes extérieurs ou des songes, ont eu l'idée d'employer leur sagacité à pénétrer le sens des textes révélés. Il s'agit de commentateurs qui avaient colligé pour leur compte un certain nombre de prophéties plus ou moins anciennes, émises soit par des oracles soit par des prophètes inspirés, et qui tiraient de ce fonds, où s'était immobilisée la pensée révélatrice, des indications re-

voient, dans ces διαθῆκαι, des prophéties de Bakis ou d'Amphilytos; Coray, le testament d'Œdipe, de Thésée ou de quelque autre héros; de Pauw, les règlements édictés par Déméter Thesmophore (Lobeck, *Aglaoph.* p. 965-967). Quelque opinion que l'on adopte, Dinarque affirme que ce dépôt était confié, non pas aux exégètes, mais à l'Aréopage. — 1) Herod., I, 67; VI, 57. Suidas, Phot., s. v. Πύθιοι. Cicéron (*Divin.*, I, 43) en fait des *augures assessores*. — 2) Au temps d'Homère, le θεοπρόπος est d'une manière générale, l'interprète des dieux (voy., ci-dessus, p. 10). Cette acception est la plus conforme à l'étymologie, soit qu'on dérive θεοπρόπος de θεός et προείπω, soit qu'on le tire de θεός et πρέπω, ce dernier verbe ayant, en ce cas, le sens actif. Plus tard, lorsque les cités prirent l'habitude de consulter les oracles, on appela spécialement θεοπρόποι les délégués, temporaires ou permanents, qui servaient d'intermédiaires entre les cités et les oracles. C'est le sens que le mot a dans Eschyle (*Prometh.*, 659) et dans Hérodote (I, 67; VI, 57; VII, 140, etc.) et qu'il a gardé depuis. Voy., C. I. Græc. 1593, un exégète θεοπροπίων. Milet avait ses θεοπρόποι pour correspondre avec l'oracle des Branchides. Θεοπρόπος est par là synonyme de θεωρός, avec une acception plus restreinte.

latives à des questions déterminées. Ce travail d'exégèse exigeait lui-même une sorte d'inspiration, une sagacité spéciale dont n'avaient pas besoin les exégètes appelés à interpréter simplement un oracle rendu dans des circonstances spécifiées à une personne donnée en réponse à une question connue. Les oracles colligés et ordonnés par les exégètes dont nous parlons étaient, pour la plupart, tombés spontanément des lèvres des prophètes chresmologues, sans aucune sollicitation extérieure, et, pour l'œil du vulgaire, rien ne déclarait le but qu'ils visaient. L'avenir y sommeillait enveloppé dans des ténèbres épaisses et il fallait être prophète soi-même[1] pour l'en faire sortir à propos.

Aussi la langue courante ne distingue guère entre les chresmologues proprement dits et leurs interprètes[2] et il faut recourir à l'examen des faits pour distinguer les uns des autres. Encore cette méthode n'est-elle pas absolument sûre, car il arrivait que les exégètes, après avoir trouvé l'oracle qui leur paraissait convenir à la circonstance, le citaient sans en indiquer la provenance, et la prophétie circulait dès lors sous la garantie de leur nom : de telle sorte

1) *Quorum omnium interpretes, ut grammatici poetarum, proxime ad eorum quos interpretantur, divinationem videntur accedere* (Cic. *Divin.*, I, 18). — 2) Les exégètes sont le plus souvent désignés par des périphrases : οἱ τοὺς παλαιοὺς μάντεις ἐξηγούμενοι (Schol. Aristoph. *Pac.*, 1029) ; οἱ τοὺς προγεγενημένους χρησμοὺς ἐξηγούμενοι (*Ibid*, 1044) ; οἱ τοὺς χρησμοὺς ἐξηγούμενοι (Zachar. Schol. *De mundi opific.*, p. 268) ; *Oraculorum interpretes* (Cic. *Divin.*, I, 18), *explanatores* (*ibid.*, I, 51). Le mot ἐξηγητής employé seul a un sens peu précis, parce qu'il convient à tous les devins et même à ces « conjecteurs » de bas étage qui disaient la bonne aventure. Ainsi le *Superstitieux* de Théophraste s'en va πρὸς τὸν ἐξηγητήν (Theophr. *Charact.*, 30 [17]). Hésiode passait pour avoir écrit des Ἐξηγήσεις ἐπὶ τέρασιν (Pausan., IX, 31, 4). Pausanias parle d' « oracles des exégètes » (τῶν ἐξηγητῶν χρησμούς, I, 34, 4), le mot χρησμός déterminant le sens d'ἐξηγητής. Lorsque la philosophie eut doté la divination intuitive d'une théorie rationnelle, tous les organes de la révélation ainsi obtenue purent être considérés comme des interprètes de la pensée divine. Ἐξηγητής devenait par là synonyme de προφήτης ou πρόμαντις. Les pythies, sibylles ou chresmologues étaient les interprètes d'Apollon, et Apollon l'interprète de Zeus. Longtemps

que les historiens, parlant comme tout le monde, n'ont pas cherché d'autre auteur à une prédiction donnée que l'exégète, devenu ainsi lui-même un « chresmologue[1]. » Il faut donc ajouter à l'étude des faits des inductions tirées de la vraisemblance.

Le merveilleux dont a besoin la divination intuitive ne permet pas de croire qu'elle ait pu braver le grand jour durant la période qui commence avec Pisistrate. C'est le moment où Onomacrite, en rédigeant sa compilation d'oracles, semble déclarer que l'ère de la révélation directe est close. Les mantéions conservent seuls désormais un privilège qu'ils avaient été forcés de partager avec les chresmologues mystiques et les sibylles. Les contemporains et, à plus forte raison, les successeurs d'Onomacrite ne sauraient donc être pris pour autre chose que pour des exégètes qui peuvent bien en réalité fabriquer eux-mêmes leurs oracles, mais ne les donnent plus comme venant de leur inspiration personnelle. La plupart d'entre eux même cumulent les fonctions de devins ordinaires et d'exégètes. Ce double caractère, en multipliant leurs ressources pratiques, leur ôte aussi le prestige qui environnait les véritables chresmologues. Ceux-ci jetaient à tous les vents la révélation dont ils étaient possédés : ceux-là sont des hommes d'application et de métier. Si l'on

avant que Thémistius (*Orat.*, II, p. 26. III, p. 46. XX, p. 235) n'eût appelé Bakis et Amphilytos προφῆται et ἐξηγηταὶ τοῦ Λοξίου, Platon (*Rep.* IV, p. 427) avait dit d'Apollon lui-même : « ὁ θεὸς... ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται. » *Exégète*, dans ce système, devient si bien synonyme de *prophète* qu'on peut dire inversement les « prophètes d'Aristote » (THEMIST. *Ibid.*) au lieu des exégètes, ou commentateurs d'Aristote. Ainsi, sans sortir de la divination proprement dite, *exégète* signifie : 1° devin consultant; 2° collecteur et commentateur d'oracles; 3° prophète qui rend des oracles au nom d'autrui. Pour distinguer de l'exégète le chresmologue indépendant, il eût fallu employer des termes que l'on trouve, en effet, plus tard dans la langue, appelant le dernier χρησμοποιός (LUCIAN. *Alex.*, 23), l'autre, χρησμολύτης (SCHOL. LYCOPHR., 494). — 1) Nous avons vu plus haut (p. 109) qu'Hérodote donne ce nom à Onomacrite.

veut, en prenant à la lettre le texte d'Hérodote[1], laisser *Amphilytos* d'Acarnanie parmi les chresmologues, il n'est pas défendu de penser que « l'inspiration » du conseiller de Pisistrate a consisté à tirer des oracles colligés par lui celui qui s'appliquait à la circonstance, et de faire ainsi d'Amphilytos un des plus anciens exégètes. Ce caractère mixte, l'histoire le donne de même à l'Athénien *Lysistratos*, qui avait complété les prophéties de Musée et de Bakis relatives à la bataille de Salamine en prédisant qu'un jour viendrait où les femmes de Colias « feraient rôtir avec des rames[2]. » Cette prédiction ne fut connue qu'après l'événement, ce qui dut être, au dire des sceptiques, le cas de toutes les prophéties. On peut compter parmi les exégètes un contemporain de Lysistratos, *Anticharès* d'Éléon, qui conseilla à l'Eurysthénide Dorieus de coloniser Héraclée en Sicile, « d'après des oracles de Laïos. » L'interprétation donnée par Anticharès à ces oracles reçut l'approbation de l'oracle de Delphes, et Hérodote constate que la malheureuse issue de l'entreprise tint précisément à ce que Dorieus ne suivit pas à la lettre les prescriptions des prophètes[3].

La guerre du Péloponnèse, en surexcitant toutes les passions, rendit impérieux et général le besoin d'interroger l'avenir. Ce fut l'âge d'or des exégètes. La plupart des devins de cette époque ajoutèrent à leurs fonctions ordinaires l'interprétation des oracles. Le célèbre *Lampon* était à la fois « exégète, haruspice, chresmologue et devin[4]. » *Stilbidès*, le familier de Nicias, était aussi de ceux qui expliquent les anciens oracles[5]. Enfin, *Hiéroclès*, d'Oréos en Eubée, apparaît dans la *Paix* d'Aristophane comme un exégète qui s'occupe aussi, à l'occasion, d'extispicine. Il cite des oracles de Bakis

1) Herod., I, 62. Voy., ci-dessus, p. 108. — 2) Herod., VIII, 96. — 3) Herod., V, 43. Voy., ci-dessus, p. 104. — 4) Schol. Aristoph. *Nub.*, 332. — 5) Schol. Aristoph. *Pac.*, 1046.

et de la Sibylle, et s'attire, avec des coups de bâton, les épithètes de glouton et d'imposteur. Les comiques n'ont guère épargné ces courtisans du peuple qui rendaient les dieux complices des fantaisies les plus inconsidérées. Aristophane a fait la caricature la plus amusante de ces discussions publiques dans lesquelles les oracles tenaient lieu d'arguments. Dans les *Chevaliers*, Cléon et le charcutier, briguant la faveur de Démos, apportent, chacun de leur côté, une liasse énorme d'oracles, petite partie de l'immense collection qu'ils possèdent. Les plus anciens sont les meilleurs, et le charcutier, voyant que Cléon se réclame de Bakis, donne les siens pour émanés d'un frère aîné de Bakis, inventé pour la circonstance [1].

Les Athéniens rirent de bon cœur, mais ne se corrigèrent point. Ils avaient encore un demi-siècle de patience au service de ces orateurs peu scrupuleux qui savaient toujours mettre les dieux de leur avis. Les citations de « divins témoignages [2] » avaient beau être une recette oratoire prévue par les traités de rhétorique, on en usait volontiers auprès d'auditeurs persuadés à l'avance que les dieux s'occupaient surtout d'Athènes [3].

La foi était plus sérieuse à Sparte, et l'on s'étonne moins du rôle politique qui fut un instant dévolu au « chresmologue *Diopeithès*, homme tout plein d'anciens oracles et qui passait pour très-savant et très-instruit dans les choses divines [4]. »

1) C. Alexandre (*Excursus ad Sibyll*, p. 141-147) a colligé une douzaine de ces parodies extraites des pièces d'Aristophane, avec trois autres tirées de Lucien. Les tragiques avaient déjà eu pour les devins des mots sévères. Sophocle fait dire à Tirésias par Créon (*Antigone*, 1055) : « la gent prophétique fut toujours avide d'argent. » — 2) QUINTIL, V, 7, 35; 11, 42. — 3) Les Athéniens crurent que Philippe avait grand peur d'un oracle sibyllin qui qualifiait Athènes d' « outre insubmersible. » (LIBAN. *In Demosth.* IV, p. 230. cf. ARISTOPH. *Equit.* 962). — 4) PLUTARCH. *Agesil.*, 3. Cf. *Lysand*, 22. XENOPH. *Hellen.*, III, 3, 2. PAUSAN., III, 8, 9. C. Alexandre identifie ce Diopeithès avec l'Athénien qui chercha à faire tomber sur Périclès le soupçon

Le docte exégète « illustre en chresmologie[1] » intervint dans la longue délibération qui suivit la mort du roi Agis. Il y avait deux candidats au trône, le fils d'Agis, Léotychidas, que l'opinion publique repoussait comme étant un bâtard, fils d'Alcibiade, et le frère d'Agis, l'illustre boiteux Agésilas. Diopeithès jeta dans la balance un oracle d'Apollon, dont il produisit le texte et qui engageait les Spartiates à se défier « d'une royauté boiteuse. » Lysandre, qui patronnait Agésilas, rétorqua avec beaucoup d'esprit l'argument en disant qu'un bâtard associé à un Héraclide légitime rendrait précisément la royauté boiteuse. Ainsi Lysandre, sans être du métier, battit un exégète, et des plus doctes, sur son propre terrain, car l'interprétation de Lysandre fut immédiatement acceptée.

Cette anecdote, qui nous permet d'apprécier une fois de plus le rôle considérable de la divination dans les affaires publiques en Grèce, nous fait voir aussi que, si personne ne contestait l'utilité des prophéties, les interprétations des exégètes les plus doctes ne s'imposaient pas sans discussion. Les exégètes sont restés ce qu'étaient les « prudents » chez les Romains, des hommes de bon conseil, mais sans mission surnaturelle et sans prétention à l'infaillibilité. En-dehors des oracles qui se sont constitués en corporations fermées et qui n'ont d'ailleurs sur la société civile que le pouvoir qu'elle veut bien leur accorder, la divination est libre et accessible à tous. Lorsque, au temps des guerres médiques, l'oracle de Delphes avait recommandé aux Athéniens les remparts de bois, Thémistocle eut sans doute à lutter, pour faire prévaloir

d'impiété (PLUTARCH. *Pericl.*, 32). Or, Diopeithès l'Athénien était un homme politique et l'on s'étonnerait fort que les Spartiates l'eussent invité à se mêler de leurs affaires. Du reste, Plutarque dit formellement qu'il y avait « à Sparte un chresmologue,... etc. » Il n'y a donc pas de confusion possible. — 1) PLUTARCH. *Lysand.*, 22.

son avis, contre des exégètes de profession; peut-être même l'ordre d'Apollon était-il arrivé de Delphes tout commenté par les exégètes du lieu. Personne cependant n'opposa à Thémistocle une fin de non-recevoir fondée sur son incompétence. Les mœurs grecques ne laissaient pas les textes sacrés aux mains de privilégiés qui s'en seraient bientôt fait un instrument de domination. Chacun pouvait les collectionner à son gré et afficher la prétention de les comprendre. Cette extrême liberté rendait difficile, sinon impossible, la vérification des origines. Il y avait un moyen bien simple d'avoir des prophéties inédites, qui ne fussent pas encore usées par la circulation, c'était d'en fabriquer. On peut croire que les exégètes usèrent largement de cette ressource. C'est de cette façon que se formèrent et que grossirent, chemin faisant, les recueils de prédictions qu'on donnait pour l'œuvre des prophètes, des sibylles et même des oracles. A ce point de vue, beaucoup mieux qu'à tout autre, on peut dire que les exégètes ont été les véritables « chresmologues. » Ils ont été, en tous cas, les éditeurs les plus intéressés de cette littérature prophétique[1] qui, mise à contribution par les logographes, les historiens et les moralistes, se mêla ainsi aux traditions nationales et aux spéculations philosophiques. Philochore, qui compila la première collection d'oracles, était un exégète, et, cinq siècles plus tard, Porphyre créait par l'exégèse la philosophie appuyée sur la révélation ou théosophie. Porphyre avoue qu'il corrigeait dans ses textes les fautes matérielles : c'était peu

1) Il est difficile de faire une distinction entre les exégètes et les compilateurs d'oracles. Les uns et les autres travaillent à la même œuvre; les uns, en vue de leur utilité professionnelle, les autres, dans un but plus scientifique. De même que nous n'avons pas inscrit dans la liste des devins tous les auteurs d'*Onirocritica* (Voy. vol. Ier, p. 277), de même, nous ne mentionnerons pas ici toutes les collections d'oracles faites dans l'antiquité. Ce recensement a été fait par G. Wolff, dans le quatrième chapitre de son livre *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda* (cap. IV. *De oraculorum corporibus*, p. 43-68).

de chose en comparaison de ce que s'étaient permis ses devanciers. Un certain Iophon de Cnosse, d'ailleurs inconnu, paraît avoir mis en vers hexamètres des « oracles d'exégètes[1], » c'est-à-dire des prophéties qui circulaient sans doute sous une forme libre ou surchargées de mètres variés, étrangers à la gravité religieuse de l'antique hexamètre.

De tous les représentants de la divination libre, les exégètes sont ceux qui ressemblent le plus aux desservants des oracles. C'est aux alentours des oracles qu'il se pressent. Les clients de ces officines de révélation avaient besoin de leurs lumières pour comprendre le fatras obscur des réponses divines. L'histoire grecque est remplie de prédictions mal comprises et vérifiées après coup. Ces exemples prouvaient peut-être que les exégètes n'étaient pas infaillibles; ils prouvaient tout aussi bien qu'on ne pouvait, sans imprudence, se dispenser de les consulter. De ces exégètes du dehors à ceux du dedans, aux membres des corporations sacerdotales qui rédigent en langage humain les réponses divines et qui, pour cette raison portent souvent le nom de « prophètes, » la transition est facile. Cette transcription des oracles est déjà une exégèse, car les dieux, pour manifester leur volonté, employaient en plus d'un endroit, par exemple à Dodone et à Ammon, des signes tout différents de ceux du langage.

Nous voici donc enfin en présence des sacerdoces collectifs qui ont donné à la mantique grecque tout le développement dont elle était susceptible et l'ont mise hors de pair. La divi-

1) PAUSAN., I, 34, 4. Le texte de Pausanias est très sommaire et assez obscur. Après avoir parlé d'Oropos et de l'oracle d'Amphiaraos, l'auteur ajoute : Ἰοφῶν δὲ Κνώσιος τῶν ἐξηγητῶν χρησμοὺς ἐν ἑξαμέτρῳ παρείχετο, Ἀμφιάραον χρῆσαι φάμενος τοῖς ἐς Θήβας σταλεῖσιν Ἀργείων. Il veut dire que, parmi les oracles versifiés qu'Iophon citait d'après les exégètes (?), il y en avait un qu'il disait avoir été rendu aux Sept devant Thèbes par Amphiaraos. Or, Pausanias fait réflexion qu'au temps d'Amphiaraos il n'y avait point encore de « chresmologues, » et sa conclusion doit être qu'Iophon avait, sinon inventé, du moins mis en hexamètres l'oracle susdit.

nation impersonnelle et fixe des oracles procède de la divination individuelle dont nous avons parlé jusqu'ici. Cette dernière est, en effet, plus ancienne que l'autre et les corporations sacerdotales attachées aux oracles considéraient elles-mêmes leur privilège comme le legs d'un ancêtre mythique qui en avait été à l'origine personnellement investi[1]. Seulement, au lieu de dispenser la révélation en son propre nom et de porter partout avec lui sa prescience surnaturelle, cet ancêtre s'était engagé au service d'une divinité déterminée là où il avait plu à celle-ci de converser avec les mortels par l'entremise de son interprète.

Tous les fondateurs et éponymes d'oracles devraient être classés parmi les représentants du sacerdoce individuel, avec le titre de prophètes ou πρέμαντεις; mais il ne faut pas abuser de la logique pour détacher ces initiateurs de leur postérité. Ce sont, du reste, des personnages légendaires créés en vertu du principe de causalité, pour expliquer l'existence des corporations sacerdotales; ils n'ont pas de vie propre, et nous ne pourrions que les ranger, comme des statues sans expression, sur le chemin qui conduit de la mantique individuelle aux sources permanentes de révélation connues sous le nom générique de mantéions ou oracles.

1) Tels étaient, par exemple, Corètas ou Castalios à Delphes, Ismenos à Thèbes, Teneros à Akræphiæ, Anios à Délos, Branchos à Milet et Klaros à Colophon.

LIVRE DEUXIÈME

LES SACERDOCES COLLECTIFS OU ORACLES [*].

Il n'est pas si aisé qu'on le croirait à première vue de préciser le sens du mot *oracle*. Ce terme traduit pour nous, en les condensant et les écourtant encore, un ensemble d'idées complexes qui ne peuvent se préciser qu'en se divisant. Si l'on songe que le sol de la Grèce a porté des centaines d'o-

[*] Aux ouvrages cités dans la *Bibliographie générale* (vol. Ier, p. VIII-X), il faut ajouter ici, comme concernant plus particulièrement les oracles ou instituts mantiques :

* Heraclidus Ponticus, Περὶ χρηστηρίων (Clem. Alex. *Strom.*, I, § 108).

Plutarchus, Περὶ ἐκλελοιπότων χρηστηρίων (*De defectu oraculorum*). — Περὶ τοῦ μὴ χρᾷν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν (*De Pythiae oraculis*).

F. Chr. Baur, *Symbolik und Mythologie des Alterthums* (II, 2, p. 32-57. *Lehre von den Orakeln*). Stuttgart, 1825.

R. H. Klausen, Article *Orakel* (*bei den Griechen*) dans l'Encyclopédie de Halle 1833 (*Ersch und Grubers Allgemeine Encyclopædie*. Sect. III, Th. IV, p. 301-326).

G. Hinzpeter, *De vi ac natura oraculorum graecorum, praecipue belli Peloponnesiaci aetate*. Berolin. 1850.

G. F. Schœmann, *Griechische Alterthümer*, II² [1863] § 11. *Die Orakel* (p. 297 308).

G. Wolff, *De novissima oraculorum aetate*. Berolin. 1854. — *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*. Berolin. 1856.

R. Hendess, *Observationes in oraculorum fragmenta*. Halae-Wittemb. 1877. — *Oracula graeca quae apud scriptores graecos romanosque exstant*. Halae, 1877.

Voy. aux divers paragraphes, la bibliographie spéciale à chaque oracle.

racles[1] où étaient employées les méthodes divinatoires les plus diverses, on comprendra qu'il est impossible de chercher une définition applicable à tous ces instituts mantiques dans un mot latin qui paraît signifier soit simplement une « parole, » soit une « réponse implorée[2]. »

Oracle, en français comme en latin, désigne à la fois et le lieu où est installé un service de consultations prophétiques, et la personnalité religieuse qui y exerce son privilège, et une réponse émanée d'une semblable officine ou même d'un devin libre[3].

1) Van Dale (*De orac. vett.*, lib. II, cap. VII) a dressé un catalogue des oracles : *Catalogus* χρηστηρίων *sive oraculorum quae cum ante tum post Salvatorem nostrum Christum natum vel exorta fuerunt vel perdurarunt, qualenus id ex scriptoribus antiquis liquet*. L'auteur, qui montre ordinairement plus de critique, semble n'avoir d'autre souci que celui d'allonger sa liste. Il arrive ainsi au chiffre de 261 oracles, chiffre qui est entré depuis dans les évaluations courantes. Si l'on en défalque les épithètes divines, les révélations accidentelles, les entités mythologiques de toute provenance qui sont données pour des oracles, on le réduit de plus des deux tiers. Mais, d'autre part, il faut remarquer que, à l'époque de la décadence, le privilège exclusif des anciens oracles étant méconnu, le culte d'Apollon, et surtout ceux d'Asklêpios et de Sérapis, sèment partout des fondations nouvelles, pourvues de rites divinatoires, et prodiguent à leurs prêtres le titre de prophètes. C'est ainsi qu'on rencontre des « prophètes » à Méthymne (C. I. Gr. *add.* 2190 *b*), à Aphrodisias (*add.* 2850 *f*), à Cyzique (*ibid.* 3659) et même à Marseille (*ibid.* 6771). Le nombre des Asklêpiéons et des Sérapéons où l'on pratiquait l'iatromantique a été considérable et, si l'on y ajoute les oracles syriens, l'on regagne de ce côté les centaines d'oracles effacés sur la liste de Van Dale. On ne trouvera, dans le recensement qui va suivre, que les instituts dont l'existence est attestée par des témoignages précis. — 2) *Oraculum* de *os* ou de *orare*. *Quid enim est oraculum? Nempe voluntas divina hominis ore enuntiata* (Senec. *Controv.*, I. *Praef.*). F. Chr. Baur (*Symbolik*, II, 2, p. 52) trouve l'expression suffisamment claire. Il range tous les signes de la révélation en deux catégories, les *prodiges* ou signes symboliques, et les *oracles* ou paroles révélatrices; et il faut, bon gré, mal gré, que les mantéions-oracles soient des instituts où la divinité parle, au lieu de se faire comprendre par signes. — 3) La terminologie française est encore plus pauvre que celle des Latins. Ceux-ci avaient au moins, comme synonyme d'oracle-réponse, le mot *sors* que l'on pouvait appliquer à tous les oracles et qui convenait particulièrement aux oracles obtenus par clèromancie (voy. vol. Ier, p. 192) : (*sortes*) *quae vaticinatione funduntur oracula verius dicimus* (Cic. *Divin.*, II, 33), et, par métonymie, le mot *cortina* pour désigner l'officine fatidique.

La terminologie grecque est plus riche et permet d'analyser ces divers sens, mais elle est plus confuse encore qu'abondante. Les Grecs, possesseurs d'une langue flexible, propre à rendre toutes les nuances de la pensée, ont souvent gaspillé leurs trésors, élargissant à plaisir le sens des mots, multipliant les synonymes sans distinguer entre eux et dédaignant ainsi la précision à laquelle ils auraient pu atteindre sans effort. Nous chercherions en vain des termes spécialement affectés à la divination par les oracles. Du verbe χρῆσθαι qui signifie dans Homère « révéler[1] » d'une manière générale, sortent les dérivés χρησμός et χρηστήριον. Ce dernier, qui date d'Hésiode et des Homérides[2], désigne le lieu où se dispensent les prophéties et, plus tard, les réponses elles-mêmes ou l'instrument par lequel on les obtient[3]. Χρησμός,

1) Nous avons donné (vol. Ier, p. 192) une explication probable de ce sens spécial du mot. Cf. Th. Bergk, *Griech. Literaturgeschichte*, I, p. 334. L'interprétation de F. Chr. Baur (*Symbolik*, II, 2, p. 52), qui traduit χρῆσθαι par « répondre à un besoin, » et χρηστήριον par « institution de secours, » est par trop arbitraire. Hartung (*Relig. der Römer.*, I, p. 100) accepte le système de Baur. — 2) Le mot se trouve dans un fragment des *Grandes Eœes* (Schol. *Soph. Trach.*, 1169 (1167). G. Kinkel, *Epic. græc. fr.*, I, p. 139) et dans l'*Hymne à Apollon* (81. 214. 248. etc.). — 3) Χράω n'est employé par Homère que dans l'*Odyssée*. Il signifie, au sens actif, « donner une réponse (divine), » au sens moyen, se faire donner une réponse, *consulter* un dieu (*Odyss.*, VIII, 79. 81). Plus tard apparaissent les synonymes de χρῆσθαι : χρηματίζειν, χρηστηριάζειν, χρησμοδοτεῖν. Μαντεύεσθαι, à la voix moyenne, signifie également *révéler*, *prophétiser*. On le rencontre dans l'*Iliade* (I, 107; II, 300; XVI, 859; XIX, 420) et dans l'*Odyssée* (I, 200; II, 170, 178, 180; IX, 510; XV, 172, 180). Il s'applique, avec le sens passif, au consultant (ὁ μαντευόμενος). Χρηστήριον, dérivé de χράω, a le sens propre d'oracle (institut), mais il signifie aussi, chez les tragiques (Æschyl. *Sept.*, 212. 445. Soph. *Ajax*, 220), la victime qui sert aux consultations hiéroscopiques et qui est une espèce d'oracle vivant. Le mot, comme il fallait s'y attendre, finit par prendre le triple sens de *lieu*, de *réponse* et d'*instrument* fatidique. Χρηστήριον ὁ τόπος καὶ ὁ χρησμὸς καὶ τὸ ἱερόν (Ammon., p. 149). Δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ μαντεῖον καὶ τὸν χρησμὸν καὶ τὸ ἱερεῖον (Schol. Sophocl. *Ajax*, 220). Enfin, sous la forme adjective, il conserva parallèlement le sens d'*ustensile*, et c'est même la raison qui empêche d'inscrire à la bibliographie des oracles les compilations de Philémon d'Athènes (Περὶ παντοδαπῶν χρηστηρίων. Athen., III, § 81) et de Nicandre de Colophon (Περὶ πάντων χρηστηρίων. Suidas, s. v.).

qui entre dans l'usage courant à partir de Solon[1], s'applique sans équivoque aux prophéties issues de l'inspiration et versifiées, mais il convient également aux réponses des oracles et à celles des prophètes libres. Le mot μαντεῖον, au singulier, désigne d'ordinaire le lieu des consultations; mais, au pluriel, il s'applique aux prophéties elles-mêmes, quelle qu'en soit l'origine[2]. Dans ce dernier sens, il a une foule de synonymes, de nuance indéterminée et changeante[3]. Les grammairiens eux-mêmes ont dû renoncer à imposer des règles au caprice de l'usage[4] et à faire reconnaître leurs distinctions artificielles. On constate, une fois de plus, l'impossibilité d'établir des définitions précises sur des termes qui manquent de précision. Il faut donc chercher dans les faits historiques, et non dans les mots, les définitions dont nous avons besoin. Ce qu'il s'agit de caractériser ici, ce n'est pas la parole révélée (χρησμός), qui appartient aussi bien aux sacerdoces individuels, mais les institutions spéciales fondées en vue d'assurer à la révélation des moyens d'expression réguliers et permanents, en un mot, les personnalités religieuses connues sous le nom de *mantéions* ou oracles actifs (μαντεῖα-χρηστήρια). Pour constituer cette personnalité complexe qu'on appelle un oracle, il faut trois éléments essentiels : un dieu inspirateur; un sacerdoce qui soit lui-même ou qui gouverne l'organe de l'inspiration divine; et un lieu où la tradition ait

1) Solon, *Fragm*.. xxxvi, 9. — 2) Ce dernier sens est le plus ancien. On trouve dans l'*Odyssée* (XII, 272) μαντήϊα Τειρεσίαο. — 3) Μαντεῖαι, μαντεύματα, πρόφαντα, θεοπρόπια, ἐπιθεσπισμοί, θέσφατα, θεσπίσματα, λόγια, etc. — 4) Le scoliaste d'Euripide (ad *Phœniss.*, 907) voudrait que χρησμοί, θέσφατα, θεσπίσματα fussent des qualificatifs réservés aux oracles des dieux, μαντεῖαι et μαντεύματα aux réponses des devins. On essaya aussi d'opposer χρησμός, l'oracle en vers, à λόγιον, l'oracle en prose (Schol. Thucyd.. II, 8. Suidas, s. v. λόγια), mais Eustathe (*Odyss.*, p. 1426) affirme que λόγιον est une expression particulière au dialecte attique, comme πρόφαντα (Herod., V, 63; IX, 93) est une expression ionienne. On sait, du reste, que, dans la collection de λόγια des Porphyre, les textes étaient versifiés.

enraciné les rites prophétiques. Il n'y a d'oracle que là où une corporation sacerdotale, consacrée au service d'une divinité déterminée, en un lieu déterminé, et investie d'une mission légitime aux yeux de la foi, transmet aux profanes, dans des circonstances et d'après des rites spécifiés par la tradition, les révélations de la divinité.

Si l'on se demande auquel de ces trois éléments constitutifs les oracles doivent plus particulièrement leur caractère spécifique, on s'aperçoit que le progrès de l'idée religieuse a placé tour à tour dans chacun des trois la raison d'être des oracles. Dans la religion grecque primitive, à une époque où l'influence du fétichisme antériour était encore dominante, la puissance fatidique est attachée à des objets matériels, comme les pierres bétyliques, les grottes, les sources et autres particularités locales. L'oracle des temps postérieurs est là en germe. Il se fixe ainsi au sol et y prend ce caractère de stabilité qui contraste avec l'activité errante des devins libres. Le privilège du lieu se communique nécessairement aux intermédiaires qui s'installent près de cette source permanente de révélation et en font une propriété héréditaire. Le sacerdoce fatidique une fois constitué acquiert une vitalité qui se perpétue soit par la transmission héréditaire, soit, à défaut de celle-ci, par les divers modes de transmission que l'instinct conservateur fait naître au sein des sociétés.

A ce degré de leur développement, les oracles ne cessent point d'être attachés au sol, mais la révélation qu'ils dispensent est considérée comme garantie par une sorte d'investiture divine conférée non pas tant au lieu même qu'au sacerdoce local. C'est ainsi que, suivant l'auteur de l'*Hymne à Apollon*, le fils de Lêto, voulant fonder un oracle où il pût exercer son ministère prophétique, choisit d'abord un lieu convenable et y appelle des Crétois auxquels il donne l'investiture sacerdotale. L'oracle aurait pu être indifféremment

placé, au gré du dieu, dans un endroit ou dans un autre[1]: il est constitué par l'institution d'un corps sacerdotal, dépositaire des promesses divines. Cette théorie est la négation du fétichisme primitif; elle tend à convertir le privilège local en une propriété spirituelle que la corporation sacerdotale pourrait, à la rigueur, avec l'agrément du dieu, déléguer ou transporter ailleurs. On voit, en effet, le sacerdoce pythique prétendre à une sorte de suzeraineté sur les autres oracles d'Apollon, qu'il affectait de considérer comme des colonies religieuses exerçant, en vertu d'une délégation, un privilège dont il se réservait la propriété. Mais, comme les théories succombent, en général, sous le poids de leurs conséquences extrêmes, les corporations sacerdotales travaillaient, sans le savoir, à la ruine de leurs droits exclusifs. La faculté prophétique étant dérivée non plus des vertus magiques incorporées au sol, mais d'un acte de la volonté divine, le lien qui attachait ce privilège à un lieu déterminé se trouvait singulièrement affaibli. Lorsque, par exemple, le sacerdoce d'Apollon, eut, au prix de longs efforts, habitué les esprits à l'idée qu'Apollon était essentiellement un dieu prophète, l'unique confident de Zeus, le révélateur par excellence, il devint difficile d'expliquer pourquoi le dieu s'était interdit d'exercer en tous lieux ses fonctions philanthropiques. La logique voulait que chaque temple d'Apollon pût être un oracle, et l'on ne pouvait opposer à ses conclusions que des arguments de fait[2], des légendes qui constataient le privilège exclusif attribué par le dieu à quelques-uns de ses sanc-

1) Dans l'*Hymne à Apollon*, on voit le dieu hésiter sur le choix de l'emplacement. Il songe d'abord à Lélante, puis, il erre dans la Béotie; enfin, après avoir choisi Krisa, il regrette de ne pas s'être arrêté à la fontaine de Telphuse. — 2) C'est ainsi qu'au sein du christianisme, en dépit du don d'ubiquité attribué à Dieu et aux agents surnaturels de sa Providence, subsista la mode des pèlerinages. On ne niait pas que Dieu, la Vierge et les saints pussent entendre et exaucer en tous lieu les prières, mais on pensait qu'ils les exauçaient plus volontiers en certains lieux miraculeusement désignés.

tuaires. Aussi vit-on l'oracle de Delphes, dans la dernière période de son existence, réagir contre cette dispersion illimitée du privilège mantique. Comme il ne pouvait prétendre posséder à lui seul son dieu qui, depuis longtemps, animait par sa présence d'autres oracles, il dut se retourner vers les anciennes superstitions fétichistes, et faire valoir la vertu intrinsèque des moyens matériels dont il disposait. Il cherchait à abriter son droit de propriété derrière une théorie moyenne qui faisait résulter la révélation du concours des forces telluriques avec l'influx surnaturel de l'inspiration. Si les oracles apolliniens, appuyés sur une longue tradition, eurent peine à se défendre contre les doctrines de la théologie spiritualiste, les cultes plus récents d'Asklépios et de Sérapis durent céder au mouvement. Ces dieux révélateurs, qui parlaient directement à l'âme par le moyen des songes, portèrent partout avec eux une aptitude attachée à leur personne,et chacun de leurs temples put être transformé en une officine de révélation iatromantique. Un pas de plus dans cette voie et, la révélation étant considérée comme accessible en tous lieux, les oracles perdaient toute raison d'être.

Ainsi, les oracles n'ont été en pleine possession de leurs privilèges et n'ont exercé en toute sécurité leur influence qu'au moment où les trois éléments qui les constituent s'associaient dans un accord harmonique. Une grotte, une source, à laquelle la dévotion populaire attribue des propriétés fatidiques, peut servir à des expériences particulières qui sont du domaine de la divination libre; elle ne devient un oracle que le jour où elle est soustraite à cette fréquentation banale par une corporation sacerdotale qui en réglemente l'accès et veille à l'application des rites religieux ainsi édictés.

De même le culte d'une divinité fatidique n'engendre pas nécessairement un oracle. La foi individuelle peut en tirer

accidentellement des révélations isolées, mais il n'y a point de recours permanent aux lumières surnaturelles là où il ne s'est point constitué de sacerdoce qui serve d'intermédiaire entre la divinité et ses clients. Si l'on exagère la vertu intrinsèque du lieu où siège l'oracle, l'intervention du sacerdoce risque de paraître superflue et, avec la garantie, le contrôle, la consécration spéciale du sacerdoce, disparaît la personnalité de l'oracle : si l'on rapporte toute l'activité de l'oracle au dieu qui l'inspire, on est également tenté de supprimer l'intermédiaire et de considérer comme possible en tout temps et en tout lieu un colloque entre ce dieu et la conscience individuelle. Dans les deux cas, l'oracle perd son caractère propre, celui qui permet de l'opposer nettement à la divination individuelle et libre : il cesse d'être un institut vivant, possédant, en vertu d'une tradition régulière, le droit exclusif d'interroger l'être divin qu'il sert, dans le lieu et suivant les rites qu'il a plu à cette divinité de déterminer.

Par conséquent, ce qui constitue pour nous, en face de la divination libre, le caractère spécifique des oracles de la Grèce, c'est le corps sacerdotal qui en régularise et en perpétue l'énergie. L'histoire d'un oracle est celle d'une corporation religieuse. Ce que l'on sait de cette histoire se réduit souvent à peu de chose. La légende explique partout de la même manière les origines de ces institutions. Elles ont été fondées par les dieux dont elles gardent le culte, soit directement, soit par le ministère de quelqu'un de leurs fils ou de leurs favoris, ancêtres des lignées sacerdotales. Avec le temps, et par suite de vicissitudes diverses, la loi de l'hérédité put faire place à d'autres modes d'investiture. La fin des oracles n'est guère mieux connue que leur origine, mais on est en droit de supposer que pas un n'a péri pour n'avoir pas su prévenir l'extinction naturelle du privilège héréditaire.

Avec des renseignements si incomplets, on ne peut guère

retrouver sous les légendes les conditions historiques qui ont présidé à la genèse de cette forme particulière de la divination en Grèce. Nous savons que les Hellènes aimaient à laisser au sentiment religieux toute sa spontanéité et ne supportaient pas volontiers d'intermédiaires obligés entre eux et les dieux. On s'étonne que, dans un pays où les cités ne reconnaissaient pas de révélation officielle et où les méthodes divinatoires ne restaient pas longtemps la propriété des familles prophétiques qui les avaient inventées ou importées, il ait pu se fonder des corporations assez puissantes pour exercer sur les individus et sur les États une véritable domination spirituelle. Ce qui est plus contraire encore au tempérament de la race, c'est, au sein de ces associations hiératiques, l'abnégation et l'effacement des individus, qui se contentent d'une collaboration anonyme à l'œuvre commune. « C'étaient des forces puissantes et actives que celles qui avaient leur foyer dans ces instituts sacerdotaux, mais ces forces agissent comme derrière un voile. On sent partout leur influence qui intervient pour guider et ordonner, influence telle que, si l'on n'en tenait compte, on ne comprendrait rien à l'histoire. Mais nulle figure isolée ne se détache dont on puisse reconnaître les traits et dire le nom. Les sacerdoces étaient des corporations fermées dont les membres n'agissaient que dans l'intérêt de la communauté; et il est en effet surprenant qu'en dépit de l'amour-propre si profondément enraciné dans le cœur de tous les Hellènes, il se soit conservé, des siècles durant, dans ces établissements sacerdotaux, un tel ordre et une telle discipline. Grâce à cette discipline, tout ce qui s'y faisait se faisait uniquement au nom du dieu, et les oracles réussirent, pendant que tout changeait autour d'eux, peuples et cités, à garder une ligne de conduite assurée et conséquente[1]. »

1) E. Curtius, *Griechische Geschichte*, I[4], p. 448.

Hérodote voyait là une imitation des usages religieux de l'Égypte. Il supposait que le plus ancien des oracles helléniques, celui de Dodone, était comme une copie de celui de Thèbes en Égypte. Mais, même en faisant une certaine part à l'influence des religions étrangères, on n'explique pas suffisamment pourquoi ces institutions, réduites à un rôle modeste dans les pays qui en auraient fourni le modèle, firent en Grèce une si brillante fortune. Sans doute, les familles qui importèrent du dehors les cultes compliqués de rites divinatoires peuvent avoir eu à l'origine le prestige d'une civilisation plus avancée et avoir gardé longtemps, par le travail constant et systématisé de leurs membres, une certaine supériorité intellectuelle. Mais cette supériorité, eût-elle été aussi grande qu'on se plaît à le dire, n'aurait pu triompher d'une résistance opposée par le génie national. Il faut bien, pour rendre raison de la vogue et aussi de la décadence des oracles, que cette institution, imposée en quelque sorte à un peuple dont l'idéal religieux était une religion sans prêtres, ait satisfait un besoin impérieux de l'esprit hellénique, à un certain degré de son développement.

Ce besoin, c'est le désir de soustraire au caprice individuel ce qui est considéré comme d'intérêt général et, accessoirement, de proportionner les moyens au but. La divination libre, sans autre garantie que la science professionnelle du devin, suffisait aux intérêts privés : elle suffisait même à guider les sociétés dans les circonstances ordinaires, alors que le moindre avertissement céleste pouvait mettre fin à des hésitations sans conséquence. Il n'en était plus de même à l'heure des résolutions décisives. Les cités grecques sentaient alors le besoin de suppléer à l'absence d'une divination officielle, confiée à un sacerdoce d'État, par des garanties solennelles que ne pouvait leur donner le devin libre, personnage errant, mercenaire, dont ou pouvait suspecter ou la

clairvoyance ou la véracité. A plus forte raison, les devins étaient-ils incompétents lorsqu'il s'agissait non plus de chercher quelque secret de l'avenir ou du passé, mais d'établir sur l'autorité de la révélation quelque grand principe susceptible d'être transformé en loi et imposé à la conscience des citoyens[1]. Les oracles, ou du moins les plus célèbres d'entre eux, ont été l'instrument de la révélation appliquée au gouvernement des sociétés. S'ils n'ont jamais fermé leurs sanctuaires à la curiosité des individus, ils avaient pour clients naturels les États, dont les pieuses libéralités étaient seules dignes de mettre en mouvement l'appareil pompeux de leurs rites. Aussi, leur fortune, dans ses vicissitudes, a suivi de très-près le développement des aptitudes politiques des Hellènes. Ni les individualités puissantes de l'âge héroïque, ni les sociétés anarchiques et bientôt asservies de la décadence ne s'accommodaient de cette discipline intellectuelle. Les oracles ne connurent la prospérité et ne jouirent pleinement de leur hégémonie qu'à partir du moment où l'exemple des Doriens mit partout en honneur le principe d'autorité; ils furent atteints dans leur vitalité lorsque la dégénérescence des institutions démocratiques ou la conquête, en enlevant aux lois leur autorité morale, affranchit la conscience des individus du joug des volontés collectives. A mesure que l'idée de l'État apportée par les Doriens s'affai-

1) C'est là précisément l'office spécial des oracles, celui qu'ils ne partagent pas avec les devins libres. Ceux-ci peuvent « deviner » à merveille : les oracles seuls *thémistisent*. Les principes de la morale passaient pour révélés (Cf. Hom. *Odyss.*, XVI, 402) et les législateurs ne parvenaient à lier les consciences qu'en fondant aussi leur œuvre sur la révélation. De là l'influence considérable d'un oracle comme celui de Delphes, institué par Apollon pour révéler les arrêts divins aux peuples d'alentour (τοῖσιν δὲ τ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν Πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πίονι νηῷ. Hymn. Hom. *In Apoll.* 253. 293). Une bonne partie des *proverbes* qui circulaient dans le monde grec étaient donnés, non pas comme formulés par « la sagesse des nations, » mais comme émanant des oracles. (Cf. Parœmiographi graeci, ed. von Leutsch et et Schneidewin. Gotting., 1839-51.)

blit, la vogue se déplace : elle va, non plus aux oracles qui servaient de guide aux cités, mais à ceux qui soulagent les misères individuelles, aux oracles médicaux, qui se multiplient de toutes parts, entés sur des cultes indigènes ou exotiques. Ceux-là tiennent à peine au sol : leur vertu émane du privilège de leur dieu et la révélation arrive directement à leurs clients par la voie des songes. Le prestige des corporations sacerdotales s'évanouit peu à peu : émancipée de leur intervention obligatoire, la divination se fixe partout, au gré des dévotions particulières. Non-seulement une foule de cultes locaux se surchargent de pratiques divinatoires, mais il n'est pas de statue ou d'ustensile quelconque qui, animé par la magie, ne puisse devenir un oracle domestique. La religion, au lieu d'être, comme par le passé, un ensemble de rapports convenus entre la cité et ses dieux, s'accommode aux exigences de l'intérêt individuel et n'est plus qu'un choix de croyances ou de pratiques fait par chacun dans une infinité de traditions disparates mises à la portée de tous. Les méthodes divinatoires les plus indépendantes des conditions de temps et de lieu, celles qui se passent aisément du concours d'intermédiaires importuns, attirent à elles les esprits repliés sur eux-mêmes et affamés de colloques solitaires avec les dieux.

Les oracles, nés dans un état social tout différent et pour donner satisfaction à des besoins opposés, essayent vainement de se dépouiller de la solennité hiératique qui a fait jadis leur force et qui contraste d'une façon choquante avec les soucis vulgaires de leur clientèle. Les plus célèbres d'entre eux consentent à couvrir de leur garantie des pratiques mesquines empruntées à la divination ambulante. On tire au sort les réponses de Zeus à Dodone, et l'oracle de Delphes, finissant par où il avait commencé, en revient également à la cléromancie dont le souvenir s'était personnifié

dans les Thries légendaires du Parnasse[1]. Le vide se fait cependant autour d'eux, non pas tant parce que leurs mystères sont percés à jour ou que le besoin de la révélation est moins vivement senti que parce que la curiosité individuelle n'aime pas à mettre en jeu ces lourds appareils, disproportionnés au but qu'elle veut atteindre. Les devins libres, qu'ils avaient presque réduits au rôle d'exégètes, reprennent leur indépendance et partagent avec quelques oracles étrangers de peu de prestige la faveur du public[2].

On s'attend bien à ne pas trouver associés partout dans la même proportion les trois éléments qui constituent un oracle parfait, c'est-à-dire un lieu privilégié, une divinité fatidique et une corporation investie d'un sacerdoce collectif.

Le privilège du *lieu* est indispensable, car, sans lui, les instituts mantiques se dissoudraient avant d'avoir acquis tout leur développement, et leurs débris dispersés retourneraient à la divination libre dont ils se sont séparés. On donne même improprement le nom d'*oracles* à des lieux qui, sans être consacrés à une divinité bien définie et sans être devenus une propriété sacerdotale, possèdent cependant une vertu fati-

1) Voy. vol. Ier, p. 194. — 2) Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physiologique, on en est parfois réduit à constater, sans l'expliquer, la nécessité qui, chez tout être vivant, fait succéder à une première phase d'accroissement un déclin inévitable. Cependant, le progrès de ce qu'on appelle aujourd'hui l'individualisme, au sein des grands États qui absorbent et paralysent les cités grecques, me paraît avoir été la cause la plus active de la décadence des oracles. Baur (*Symbolik*, II, 2, p. 55) divise leur histoire en trois périodes. D'abord, la foi est complète et l'on ne distingue pas entre l'oracle et la divinité dont il est l'organe. Ensuite, on distingue (Cf. Sophocl., *Œd. Rex*, 712) et, si l'on a toujours confiance aux dieux, on se défie de leurs ministres (Herod., V, 63). Enfin, l'incrédulité remplace la foi et les oracles n'ont plus d'autre appui que la superstition. Ces aperçus sont plus spécieux qu'exacts. Il est difficile de formuler une loi applicable à tous les instituts mantiques, mais on peut dire que l'oracle-type, celui de Delphes, vivait d'intérêts et de passions politiques, et que la conquête macédonienne lui a été plus funeste qu'une incrédulité d'ailleurs passagère. La décadence a été, au contraire, l'âge d'or des oracles médicaux et les autres ont essayé de prolonger leur agonie en faisant de la médecine.

dique inhérente à leur substance[1]. Cette vertu, ils la doivent, suivant la conception fétichiste, à des propriétés magiques; suivant la doctrine qui prévalut plus tard, au libre choix de la divinité qui y a donné rendez-vous aux mortels. De toute manière, la propriété fixée au sol est incommunicable : les prêtres de Delphes n'avouaient pas volontiers que leur oracle avait été transporté de Krisa sur le Parnasse.

Le tempérament propre de l'être divin dont la présence anime un oracle pouvait être, selon le point de vue adopté, ou chose indifférente ou, au contraire, la raison d'être de l'institution. Il était naturel que, dans le morcellement de la grande famille hellénique, chaque groupe demandât des révélations à son dieu principal et que, plus tard, le rapprochement ou la comparaison de tous ces rites locaux fît considérer l'office de révélateur comme pouvant être exercé par tous les dieux. Seule, la religion d'Apollon réagit de tout son pouvoir contre cette théologie libérale, et prétendit réduire en monopole ce qui avait été jusque-là un attribut banal de la nature divine[2]. D'après sa doctrine, les arrêts du Destin n'étaient connus que de Zeus, et Zeus n'avait d'autre confident qu'Apollon, son prophète, le dieu révélateur par excellence. Ce système eut un moment de crédit, mais il fut plus goûté par les théoriciens que suivi par la foi populaire. Il y eut même réaction en sens inverse, et non-seulement tous les dieux, mais tous les habitants de l'autre monde, héros ou morts vulgaires, furent considérés comme initiés aux secrets du Destin. Les noms des divinités titulaires des oracles redevinrent alors chose de médiocre importance.

1) On verra, en étudiant les origines des oracles les plus anciens, que les particularités du site ont été la raison prédéterminante qui y a fixé les rites divinatoires. La plupart des oracles titaniques et les oracles des morts n'étaient pas attribués à des cultes bien précis et ne paraissent pas avoir eu besoin d'un sacerdoce desservant. Leur caractère est attaché au *lieu* seul. — 2) θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν (Hom. *Odyss.* IV, 379).

Le troisième élément constitutif des oracles, le sacerdoce, eut des vicissitudes plus variées encore. C'est lui qui a fait vivre les instituts mantiques : ils ont dû leur fortune à son activité et leur gloire à son intelligence. Il en a été l'âme et c'est surtout à ses agissements que s'intéresse l'histoire. Cependant, s'il est vrai de dire qu'aucun oracle de quelque renom n'a manqué de cet organe vivant de la révélation, il faut avertir[1] qu'on rencontrera çà et là, dans la série des cultes passés ici en revue, des mantéions imparfaits qui, soit par arrêt de développement soit par mutilation, paraissent en avoir été dépourvus. On trouve même, dans les annales de l'oracle pythique, le souvenir d'une période initiale où la divinité répondait elle-même aux consultants sans le secours d'un intermédiaire. En outre, on ne saurait affirmer que tous les oracles secondaires aient groupé autour d'eux des corporations compactes et se perpétuant par l'hérédité. L'histoire d'un oracle régulier et complet suppose toujours à l'origine une investiture donnée par le dieu qui y préside à quelque héros qui en transmet le privilège à sa descendance; mais nous ne sommes pas aussi bien renseignés sur l'origine et la transmission de l'aptitude professionnelle dans les instituts d'ordre inférieur. On ne voit parfois qu'un « prêtre » dont on ne connaît point les attaches et qui peut être membre d'une corporation ou tenir ses fonctions d'une

1) On peut ranger dans cette catégorie tous les oracles où les consultants appliquent eux-mêmes les rites divinatoires et reçoivent directement la révélation, comme aux sources merveilleuses de Patræ et d'Epidaura Limera, à Pheræ, au mantéion d'Hermès, ou à Boura, au mantéion d'Héraklès. L'incubation et l'évocation ont dû aussi créer des oracles héroïques et nécromantiques sans l'intervention nécessaire d'un sacerdoce. Toutefois, on n'a pas de preuves positives que ce sacerdoce n'existait pas et il est évident que des prêtres ont dû s'installer partout où il y avait un concours de pèlerins suffisant pour les faire vivre. Les oracles sans prêtres n'étaient que des ébauches ou des débris d'oracles, sans notoriété et sans activité régulière ; à peu près comme ces fontaines perdues au fond des bois, dont quelques vieilles femmes connaissent encore les propriétés merveilleuses.

investiture particulière. Dans ce dernier cas, le sacerdoce n'est plus collectif, au sens ordinaire du mot, mais il reste toujours impersonnel et la collectivité se retrouve dans la succession des prêtres qui le détiennent chacun à leur tour sans le détacher du lieu où il est enraciné.

Il y a donc, comme le voulait le génie national, ennemi des cadres inflexibles et de l'imitation servile, une grande variété dans la composition et le jeu des instituts mantiques disséminés sur le sol de la Grèce. C'est dire qu'il n'est guère possible d'établir sur les caractères analysés plus haut une classification raisonnée des oracles. Aussi a-t-on cherché à les ranger d'après d'autres caractères moins essentiels mais plus faciles à saisir.

Une classification géographique n'aurait d'intérêt qu'autant qu'on expliquerait par l'histoire la répartition de ces instituts, et alors l'incertitude des renseignements, l'absence de chronologie, la complexité des idées et des faits invoqués ne laisseraient subsister de cet arrangement que l'apparence. Les archéologues contemporains ont pris généralement le parti de classer les oracles d'après les méthodes divinatoires qui y étaient en usage[1]. Mais, outre que plusieurs méthodes étaient parfois employées concurremment dans un même institut, il y a un assez grand nombre d'oracles dont nous ignorons les rites et qu'on est ainsi obligé de cataloguer au hasard. Du reste, après l'exposé qui a été fait des méthodes dans le volume précédent, cette question est devenue pour

1) C'est le système adopté par K. F. Hermann (*Griech. Antiquit.*, II, §§ 39-41) et G. F. Schœmann (*Griech. Alterth.*, II, § 11). On obtient ainsi : 1° les oracles parlants (*Spruchorakel*) qui relèvent, à peu près sans exception, d'Apollon; 2° les oracles qui emploient des signes, soit naturels, soit artificiels (*Zeichenorakel*); 3° les oracles oniromantiques (*Traumorakel*), et 4° les oracles des morts (*Todtenorakel*). Cette division a son utilité quand on se propose, comme les auteurs précités, d'analyser les rites divinatoires en les rapprochant de leurs applications pratiques, elle ne convient pas à des études mythologiques comme celles qu'il s'agit de poursuivre ici.

nous d'un intérêt secondaire. La classification la plus simple, et en même temps celle qui serre de plus près l'histoire des idées religieuses, tout en permettant de tenir compte, dans une certaine mesure, des questions de méthode, est celle qui rapporte chaque oracle à la divinité dont il est l'organe. Si l'on voulait, en suivant cette voie, aller jusqu'aux sources les plus profondes de la révélation, on se contenterait de deux grandes catégories d'oracles, ceux qui tirent leur inspiration des forces telluriques et ceux qui la doivent aux divinités des régions supérieures. Seulement, on s'apercevrait que les mantéions les plus renommés sont précisément ceux qui s'alimentent aux deux sources à la fois et prétendent illuminer des clartés d'en-haut le délire brutal provoqué par les effluves d'en-bas. Il faudrait distinguer presque partout l'intervention des dieux chthoniens, symbolisée par les propriétés spéciales attribuées au sol même qui porte l'oracle, et l'apport des divinités dont le culte recouvre et cache celui de leurs auxiliaires souterrains. On trouverait ainsi qu'Apollon, par exemple, n'est guère que l'usufruitier de son oracle de prédilection, qui a été jadis ouvert par Gæa elle-même et n'a pas cessé de lui appartenir. Il vaut mieux ne pas pousser aussi loin l'analyse et accepter pour inspirateurs des oracles les êtres mythiques dont ceux-ci portaient le nom. Porphyre, colligeant les textes révélés, les rangeait sous trois chefs principaux, oracles des dieux, oracles des démons ou génies, oracles des héros[1]. Nous suivrons une classification analogue en reconnaissant aux oracles trois espèces de moteurs, les *dieux*, les *héros* et les *morts*.

Cet ordre représente déjà, ou peu s'en faut, la succession historique de ces instituts, la théorie ayant étendu progressivement des dieux aux héros, et de ceux-ci au peuple des morts, la faculté de connaître et de révéler ce qui dépasse la

1) G. Wolff, *Porphyr. de philos. ex orac. haur.*, p. 38-43.

portée de l'intelligence humaine. Parmi les dieux, nous établirons des catégories empruntées à l'histoire des générations divines, qui représente elle-même le progrès des idées religieuses en Grèce. Nous aurons ainsi les dieux primitifs, vagues et informes produits de l'imagination des Pélasges, les dieux Olympiens, modelés par le génie plastique des Hellènes, et les dieux introduits dans le cénacle olympien par alliance ou par apothéose. Ces derniers forment une transition naturelle entre les grands dieux et les héros, comme les héros, dont le tombeau est devenu source de révélation, amènent aux oracles nécromantiques.

PREMIÈRE SECTION

ORACLES DES DIEUX

Quand on lit la *Théogonie* d'Hésiode, on sent que cette sèche nomenclature résume un long effort de la pensée grecque. C'est une ébauche de philosophie religieuse qui tire son autorité de la révélation des Muses et qui, dépassant les conceptions étroites attachées aux cultes locaux, eût pu, chez un peuple moins rebelle à l'unité, fonder sur un enseignement dogmatique une religion nationale[1]. Les traditions pélasgiques dont les Hellènes, indécis en face du mystère de leurs origines, n'osaient ni répudier ni accepter l'héritage, y sont habilement associées aux conceptions théologiques des âges postérieurs, de telle sorte que les progrès faits par la civilisation, des Pélasges aux Hellènes, se trouvent reproduits, en images agrandies, au sein du monde divin. De même que le sol de la Grèce, fécondé par les sueurs des grossiers autochtones, avait vu leurs bandes errantes faire place à des générations plus policées, et l'art grec tailler en profils harmonieux les blocs qui s'entassaient jadis en mu-

1) Les poèmes religieux de l'école hésiodique ont pourtant inauguré une espèce d'orthodoxie relative, contestée plus tard, diversement altérée et enfin supplantée par les théories orphiques, également impuissantes à établir une doctrine officielle.

railles abruptes, de même les dieux informes et démesurés qui représentaient, à des imaginations naïves, les forces cosmiques sont peu à peu réduits au rôle d'esclaves muets par des êtres supérieurs qui ont des bras moins nerveux mais un cerveau plus puissant. En haut, comme en bas, la force devient volonté, et la volonté, intelligence[1]. La théologie hésiodique, qui, par une contradiction singulière, semble vouloir opposer à la félicité croissante du monde divin la misère croissante de l'espèce humaine, a fortement imprimé dans sa cosmogonie l'idée de progrès. Elle n'a pas voulu préposer à l'organisation tumultueuse du chaos primitif les dieux sous l'égide desquels devait se poursuivre à jamais le mouvement et le labeur de l'univers pacifié.

Ces dieux, faits pour gouverner un monde déjà ordonné et soumis à des lois, sortaient eux-mêmes des entrailles convulsionnées de la Nature : ils étaient le fruit d'un effort qu'ils n'auraient pu ni produire ni diriger. Dans la période qui avait précédé leur naissance, ni leur force ni leur intelligence n'eût suffi à dominer l'immense fermentation de l'être, et cette poussée de fécondité exubérante qui éclatait de toutes parts en créations monstrueuses. C'était le moment où la Terre (*Gæa*), solidement assise au-dessus des profondeurs obscures de l'Érèbe, faisait sortir de son sein le Ciel (*Ouranos*)

1) C'est là une des idées maîtresses de la théologie grecque. La difficulté est de l'appliquer dans une juste mesure aux questions de détail. Il est certain que les religions de la Grèce ont commencé par le symbolisme naturaliste et s'en sont peu à peu émancipées en élevant leurs dieux à la dignité d'êtres personnels, intelligents et libres. Une fois que l'air est devenu Zeus; la mer, Poseidon; le soleil, Apollon..., etc., il est absurde de vouloir expliquer tous les actes de ces individus, dont la personnalité s'est dégagée de l'élément générateur, par le symbolisme. Ils agissent le plus souvent d'après les lois de la psychologie humaine et non plus d'après les lois de la physique. C'est pour avoir méconnu cette transformation des êtres divins que des mythographes, anciens et modernes, ont prétendu introduire dans l'interprétation des mythes une cohérence artificielle, fondée sur des vues systématiques qui sont justes au point de départ et fausses au point d'arrivée.

qui la couvre, les montagnes et la mer; où, des embrassements gigantesques de la Terre et du Ciel, jaillissait l'Océan, limite extrême de l'univers, et avec lui toute la race des Titans, race de combat, groupée en six couples féconds, et dont le premier exploit est d'arrêter l'intempérante effervescence d'Ouranos. Puis, apparaissaient les Cyclopes et les Centimanes : dans le sein des mers s'agitaient des générations difformes, bientôt gouvernées par l'essaim gracieux des Néréides et des Océanides : l'air avait ses Harpyes : dans la lumière dorée du couchant se jouaient les Hespérides, et, plus loin, dans l'ombre grise, les Græes et les Gorgones : enfin, pendant qu'Iris, sœur des Harpyes, s'élançait au haut des airs pour y dérouler sa brillante écharpe, la Nuit enfantait le Destin, les Mœres, le Sommeil et la Mort. Ainsi apparaissait déjà, sous cette forme lugubre, la loi inexorable des choses, le mouvement inconscient et fatal qui ne peut créer sans détruire et qui engendre lui-même sa propre mesure, l'espace et le temps. Ainsi se limitait spontanément l'effort aveugle de la substance universelle; le branle formidable imprimé au chaos allait s'amortissant de plus en plus et condensant son activité désordonnée dans des êtres de plus en plus capables de conscience et de volonté. Déjà, comme une buée qui tombe, le tumulte confus d'où sortait le *Cosmos* abandonnait les régions supérieures et, de la voûte du ciel, « séjour inébranlable des Bienheureux[1], » l'œil embrassait l'harmonie naissante de l'Univers.

L'empire de cet univers devait appartenir à l'intelligence qui saurait s'emparer du poste élevé d'où l'on pouvait le comprendre et le gouverner. Les Titans y étaient montés et avaient assis sur le trône le dernier-né[2] et le plus intelligent d'entre eux, Kronos. Mais Kronos, avec ses violences

1) Hesiod. *Theogon.*, 128. — 2) Hesiod. *Theog.*, 137. Ce détail est important, car il révèle la préoccupation de l'auteur de la *Théogonie*. Homère ne connaît

égoïstes, est encore loin de représenter le triomphe de la raison sur la passion. Lui, qui a jadis arraché le sceptre aux mains brutales d'Ouranos, est précipité à son tour des demeures célestes par son dernier-né, Zeus, le souverain définitif de la création reposée et réglée. La victoire de Zeus sur les Titans et sur Typhon, qui devait être leur vengeur, brise toutes les résistances et ferme l'ère des révolutions. Le monde peut vivre en paix sous la direction d'une volonté toujours raisonnable et contenue en-deçà de l'arbitraire par les lois immuables du Destin. Zeus a soin d'arrêter la marche d'un progrès qui finirait par dégénérer en instabilité. Il s'épargne le sort de Kronos, non plus en dévorant mais en surveillant sa postérité. La virginité volontaire de sa fille Athêna, la seule qui, suivant les arrêts du Destin, pût enfanter un nouveau « roi des dieux et des hommes, » le rassure contre toute compétition ultérieure. Le chef de la dynastie nouvelle fixe son séjour sur l'Olympe, et les Olympiens, descendus, les uns de Kronos et les autres de Zeus, l'aident à gouverner son empire. Zeus garde pour lui le ciel, qui a pour centre et pour support la cime de l'Olympe; Poseidon obtient le gouvernement des mers; Aïdoneus, les régions souterraines. Les autres dieux se partagent ou se disputent les hommages des peuples et des cités.

L'espèce humaine existait, en effet, pendant que s'agitaient au-dessus d'elle les compétitions divines : elle existait par elle-même, au même titre que les dieux, sortie comme eux de l'inépuisable sein de la Terre. Heureuse d'abord sous le règne de Kronos, elle avait été ensuite avilie comme l'or que

encore que la prééminence de l'aîné. Pour lui, Zeus est l'aîné de Poseidon et d'Aïdès; après avoir tiré au sort avec ses frères les lots de l'héritage paternel, Zeus exerce une hégémonie attachée au droit d'aînesse (*Iliad.*, XV, 187-204). La dignité d'Hêra tient aussi à son droit d'aînesse dans la lignée féminine (*Iliad.*, IV, 59). Hésiode, au nom du progrès continu, fait de Kronos le dernier-né d'Ouranos et de Zeus le dernier-né de Kronos (*Theog.*, 457).

l'on remplaçerait successivement par l'argent, l'airain, le fer[1], et accablée de maux par la défiance jalouse des dieux olympiens qui la supposent attachée aux divinités vaincues par les tendresses maternelles de Gæa[2] et les bienfaits de Prométhée. Elle courbe la tête, en attendant que les amours furtives des dieux lui apportent le salut et qu'elle ait l'honneur de défendre les Olympiens eux-mêmes, par le bras d'Héraklès, contre les Géants, héritiers des Titans[3]. Les hommes savent, depuis l'apothéose d'Héraklès, que le monde divin ne leur est pas fermé et ils peuvent ne plus regretter les dieux tombés.

C'est à l'époque où ces dieux antiques vivaient en relations

1) Voy. la succession des âges dans Hésiode, *Opp. et dies*, 106-200. — 2) La tradition nationale, en dépit des surcharges et contradictions inévitables, n'a guère varié sur ce point. Les dieux et les hommes sont également nés de la Terre. Hésiode, les Homérides, Pindare, l'affirment en termes formels (Hesiod. *Opp. et dies*, 108. Hymn. Hom. *In Apoll.*, 334-336. Pindar. *Nem.*, VI, 1-3). La théorie des âges symbolisés par les métaux permettait de conserver ou de briser l'unité de l'espèce humaine et de se faire sur l'origine de l'espèce actuelle telle opinion qu'on voudrait. L'influence des religions orientales mit en honneur le système le plus simple, la fabrication de l'homme par un dieu subalterne, qui fut généralement le Titanide Prométhée ou encore Héphæstos. Cependant, la théologie hellénique, qui substitue toujours la procréation à la création, parvint à accommoder au tempérament de la nation la légende de Prométhée. Dans ce système, combiné avec la légende orientale du déluge, Prométhée est l'auteur de l'espèce actuelle par son fils Deucalion. Deucalion procrée les ancêtres des familles héroïques et, par faveur spéciale de Zeus, il se fait un peuple avec des *pierres* (λαός de λᾶς) que lui et son épouse jettent par dessus leur épaule, chaque pierre prenant, avec la forme humaine, le sexe de la main qui l'a lancée. Cf. L. Preller, *Die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts*. 1842. (Philologus, VII, p. 1-60). A. Bouché-Leclercq, *Placita Graecorum de origine generis humani*. Paris, 1871. — 3) Il est possible qu'Hésiode ait écrit une *Gigantomachie*, mais nous ne connaissons que par des poëtes postérieurs l'intervention d'Héraklès, intervention efficace parce que les Géants, en vertu des enchantements de Gæa leur mère, étaient invulnérables aux coups des dieux, mais non pas à ceux des mortels qu'on ne s'attendait pas à trouver parmi les combattants (Pind. *Nem*., I, 100. [Schol. *ibid.*] VII, 132. Sophocl. *Trach.*, 1058. Eurip. *Herc. fur.*, 177. Diod., IV, 15).

familières avec la race des mortels que l'imagination grecque rapportait la fondation des oracles primitifs dont nous allons nous occuper. Ces oracles, pleins de songes, de visions, de sollicitations extatiques exercées sur les sens par les effluves de la terre, des eaux et des foyers lumineux, sont destinés, pour la plupart, à passer aux mains des Olympiens ; mais ce sont eux qui ont fixé la révélation au sol et qui fourniront un jour à Apollon lui-même le merveilleux instrument de sa domination intellectuelle, l'enthousiasme prophétique.

CHAPITRE PREMIER

ORACLES PRIMITIFS OU TITANIQUES

§ 1. — ORACLES DE LA TERRE (GÆA-DÉMÊTER-THÉMIS [*])

La terre, source primordiale de la révélation. — Efficacité intrinsèque des émanations telluriques. — Gæa mère des Titans et, sous le nom de Rhea, mère de Zeus. — Sanctuaire de Gè Olympia à Olympie. — Oracle de Gæa à Delphes. — Gæa-Dionè à Dodone. — Gæa Εὐρύστερνος à Ægira. — Oracle de Déméter à Patræ. — Gæa et les Songes. — Nyx et Brizo, divinités oniromantiques à Mégare et à Délos. — Thémis et la morale révélée. — Thémis prophétesse de Gæa à Delphes — Thémis sœur des Titans et conseillère de Zeus. — Apollon héritier du privilège mantique de Thémis.

La terre, mère des races divines et de l'espèce humaine, réceptacle inépuisable de vie et support de la création entière, était considérée aussi comme la source première de la divination [1]. Dans ses entrailles maternelles s'agite l'essaim des Songes aux ailes noires qui remplissent, à leur gré, d'illusions trompeuses ou de pressentiments véridiques les âmes des mortels [2]; de son sein s'échappe la sève féconde où tout

[*] B. STARK, *De Tellure dea.* Jenæ, 1848.
E. GERHARD, *Das Orakel der Themis* (Winckelmanns Programm, 1846).
K. LEHRS, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum,* 1856, 2e édit. 1875. (*Themis,* p. 77-91.)
H. L. AHRENS, *Die Göttin Themis* (Jahresber. d. Lyc. zu Hannover. 1862-1864).

1) Γῆ πρωτόμαντις. (ÆSCHYL. *Eumen.* 2.) Nous reviendrons plus tard sur les liens qui rattachent à la Terre, nourrice des humains et créatrice des plantes médicinales, la divination médicale, vouée aux méthodes oniromantiques. Cf. *Precatio Terrae Matris* — *Precatio omnium herbarum* (ANTHOL. LAT. ed. Riese, p. 18-20). — 2) Voy. vol. Ier, p. 282.

ce qui végète et respire puise son aliment, l'eau, élément mobile, pénétrant, diaphane, qui, épanché dans le vaste bassin des mers, découvre et reflète à la fois tous les points de l'horizon, élément purificateur et fortifiant qui rafraîchit les sens, aiguise la vue de l'intelligence et qui était regardée par la foi populaire comme l'agent spécial de la divination [1]. En maint endroit sa bouche (στόμα γῆς) exhalait un souffle dont la fraîcheur faisait courir dans les veines un frisson mystérieux, et elle avait soin de rappeler de temps à autre, par des trépidations soudaines, qu'elle était vivante.

Gæa devait donc être, aux yeux des Hellènes des premiers âges, la divinité prophétique par excellence, et nous verrons les théories des âges postérieurs lui rendre peu à peu le privilège exclusif d'alimenter l'inspiration des oracles. Les grottes, les sources, les tombeaux mêmes, tout ce qui fixe les oracles au sol après avoir été une condition plus ou moins accidentelle et symbolique de leur activité, finit par être donné comme la cause efficiente de la mantique, et la philosophie religieuse de la décadence crut constater dans le marasme croissant des établissements prophétiques l'épuisement progressif de la sève terrestre [2].

C'est sans doute à une conclusion théorique déduite *a priori* de cette doctrine, beaucoup plus qu'à quelque tradition de fait, qu'il faut attribuer l'idée d'une époque primordiale, où le nombre des oracles telluriques était, pour ainsi dire, illimité. Les mêmes raisonneurs qui disaient la terre épuisée de révélation imaginaient un temps où sa vitalité excessive s'affirmait par un débordement d'effluves prophétiques. Comme il était impossible de vérifier l'hypothèse par des moyens humains, ils avaient trouvé plus court de la faire certifier par Apollon. « Dix mille oracles, dit le dieu, ont surgi à la surface de la terre, soit comme sources, soit par le

1) Voy. vol. Ier, p. 186. — 2) C'est la théorie courante depuis Plutarque.

souffle tourbillonnant des vents impétueux. Mais Rhéa, entr'ouvrant son sein, les a reçus de nouveau dans ses antres souterrains et les siècles sans nombre qui se sont succédé en ont anéanti la trace [1]. » La trace en est si bien effacée que nous ne perdrons pas de temps à la chercher. Nous nous contenterons de colliger quelques souvenirs laissés çà et là par le culte archaïque de Gæa, considérée comme dispensatrice de la révélation.

Gæa avait d'abord mis ses conseils au service des compétitions divines. C'est elle qui inventa le piège où son époux Ouranos perdit sa virilité; elle qui avertit Kronos de s'attendre à être détrôné par son fils, et qui corrigea l'effet désastreux de cet avis en aidant Rhéa à dérober Zeus à la voracité intéressée de Kronos; elle qui, plus tard, prédit à Zeus la victoire sur Kronos et les Titans, à condition qu'il prendrait pour auxiliaires les Cyclopes et les Centimanes; elle, enfin, qui enseigna à Zeus le moyen de ne pas avoir de successeur parmi ses enfants [2]. Elle pouvait, sans être accusée de versatilité, se ranger du côté de Zeus, dont elle était la grand' mère ou la mère, sous son nom crétois de Rhéa, et accepter du régime nouveau le nom d' « olympienne [3]. » C'est sous ce nom qu'elle était révérée à Olympie. Dans son temple, se voyait un trou, d'une coudée de largeur environ, par où l'on disait que s'étaient écoulées les eaux du déluge de Deucalion et où l'on jetait tous les ans des gâteaux de miel [4]. Suivant la tradition locale, ce gouffre avait été le siège d'un oracle de Gæa [5], oracle qui fut supplanté par celui de Zeus Olympios, lequel se tut à son tour devant la réputation croissante des établissements rivaux [6].

1) Euseb. *Praep. Evang.*, V, 16. — 2) Hesiod. *Theog.*, 100 sqq. 463 sqq. 626, 884, 891. Apollod., I, 2, 1. — 3) Plutarch. *Defect. orac.* 13. — 4) Pausan., I, 18, 7. L'oracle syrien d'Hiérapolis s'était approprié toutes ces traditions (Lucian. *De dea Syr.*, 12-13). — 5) Pausan., V, 14, 10. — 6) Strab. VIII, 3, 30. E. Curtius, *Peloponnesos*, II, 53, 110.

L'antre de Delphes passait également pour avoir été à l'origine la bouche prophétique de Gæa. On racontait, tantôt, que la déesse prophétisait elle-même[1]; tantôt, qu'elle rendait ses oracles par l'intermédiaire d'une πρόμαντις, la nymphe Daphné, qu'elle avait eue du fleuve Ladon et qu'elle fit rentrer dans son sein pour la dérober aux poursuites d'Apollon[2]; tantôt, qu'elle avait pour interprète le monstrueux Python[3].

Là encore, elle fut remplacée par des divinités plus anthropomorphes, Thétis et Apollon. Enfin, à Dodone, où elle doit céder la première place à Zeus, elle apparaît sous sa forme pélasgique de Gæa-Dioné, épouse de Zeus, et son nom est resté dans l'invocation archaïque des Péléiades[4].

A Ægira, en Achaïe, Gæa avait un temple où elle était vénérée sous le nom d'Εὐρύστερνος[5] et où, suivant Pline[6], elle rendait des oracles par la bouche d'une prêtresse qui descendait, après avoir bu du sang de taureau, dans une caverne, entrailles obscures de Gæa. Il n'y a rien d'invraisemblable dans l'assertion de Pline; cependant, on se demande si le polygraphe romain n'a pas été induit en erreur par quelque confusion de souvenirs ou de notes. Pausanias, qui a visité le *Gæos* d'Ægira, nous dit que la prêtresse de Gæa devait être une femme qui n'eût connu qu'un seul homme et qu'avant de lui conférer le sacerdoce on éprouvait la postulante en lui faisant boire du sang de taureau. On prétendait qu'au cas où elle aurait menti, cette boisson devait la tuer instantanément[7].

1) ÆSCHYL. *Eumen.* 1 sqq. PLUTARCH. *Pyth. orac.* 17. MNASEAS ap. SCHOL. HESIOD. *Theog.* 117. — 2) PAUSAN., X, 5, 5. PALÆPHAT *De incredib.*, 30. SERV. *Æn.*, II, 513; III, 91. — 3) EURIPID. *Iphig. Taur.*, 1250. ARGUM. PINDAR. *Pyth.* — 4)

Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστί, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ.
Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα Γαῖαν.

(PAUSAN., X, 12, 10.)

— 5) PAUSAN, VII, 25, 13. — 6) PLIN., XXVIII (41), 47. — 7) De là, la réflexion mélancolique de Catulle :

Atque ibi me cunctis pro dulci conjuge divis
Non sine taurino sanguine pollicita est...

(CATULL., LXVI, 34.)

Si Ægira a possédé un oracle, il est étonnant que Pausanias, qui raconte cette particularité, n'en ait rien dit. Pline pourrait bien avoir fait erreur et prêté au culte de la terre à Ægira des rites analogues à ceux du temple-oracle d'Apollon Diradiote à Argos[1].

Non loin d'Ægira, à Patræ, Gæa, associée à Déméter — qui n'est qu'une forme de son nom[2] — et à Perséphone, avait un oracle exclusivement consacré aux consultations médicales ou du moins réduit, au temps de Pausanias, à cette compétence restreinte. « C'est un oracle très-véridique, dit Pausanias, non pas pour toute question indifféremment, mais pour les malades. On attache à une cordelette mince un miroir circulaire et on le fait descendre en équilibre sur la source, de façon à ce qu'il n'y enfonce pas par la tranche, mais que l'eau affleure seulement sur le contour. Après avoir invoqué la déesse et brûlé des parfums, on regarde dans le miroir et on y aperçoit le malade, soit vivant, soit mort. Voilà tout ce que cette eau peut révéler de vrai[3]. »

L'oracle de Patræ appartient bien à Gæa conçue sous la forme plus populaire de Déméter. Mais il faut nous arrêter dans ces identifications, d'ailleurs légitimes, car Déméter se continue dans sa fille Perséphone et celle-ci nous amènerait à parler des oracles nécromantiques auxquels elle préside, à titre de reine des trépassés. C'est Gæa encore qui recèle ces ombres attristées; c'est elle qui leur ferme ou leur ouvre le retour à la lumière; mais il serait inopportun de trop insister sur sa part de coopération et de rapporter à son intervention l'activité de tous les oracles qui font appel aux visions funèbres ou à celles du sommeil. Les songes et les ombres habitent éga-

1) PAUSAN., II, 24, 1. Voy. vol. III, *Oracles d'Apollon*. — 2) Δημήτηρ (parfois Δήμητρα) est identique à Γῆ μήτηρ. La notion de l'identité de Gæa et de Déméter ne se perdit jamais, surtout chez les Athéniens qui, en leur qualité de peuple autochtone, étaient fort dévots à la Terre nourrice (κουροτρόφος). — 3) PAUSAN., VII, 21, 12. C'est là de l'hydromancie intuitive.

lement les entrailles de Gæa et en sortent à peu près pour le même office, mais les uns et les autres ont une individualité propre qui permet de ne pas les confondre avec l'inspiration personnelle de l'énorme divinité tellurique.

En tout cas, le gouvernement des songes pouvait être attribué à une divinité plus élémentaire encore et, dans la plupart des cosmogonies, plus ancienne que Gæa, à Nyx ou la Nuit, dont le souvenir n'apparaît qu'associé au culte de Gæa. A Mégare, où persistaient les plus anciennes traditions de la Grèce pélasgique, Gæa-Démêter était la patronne de la cité; pourtant, il y avait à côté de son « palais[1] » un oracle dit de Nyx. Nyx acquit une notoriété plus grande par les Orphiques, qui voulurent la substituer à Gæa dans la série des possesseurs de l'oracle pythique[2]. Serait-ce aussi la Nuit qu'il faudrait reconnaître dans la problématique Brizo, déesse qui parlait par la voix des songes aux marins de Délos? Les auteurs prétendent que son nom signifiait la « Dormeuse » et qu'elle prophétisait dans le sommeil[3]. Ce trait convient également aux deux figures mythiques de Gæa et de Nyx. Mais Nyx n'a plus de réalité que par Gæa. Depuis qu'elle a enfanté l'Éther et le Jour, elle ne trouve plus de place qu'à l'abri de la « large poitrine » de Gæa.

De Gæa à Thémis, la transition est à peine sensible. Thémis, c'est encore la Terre, « être unique sous tant de noms[4], » considérée comme fondement des lois et de la justice et portant dans ce nom significatif[5] la définition du rôle que la piété grecque assignait à la parole révélée.

1) Δήμητρος τὸ καλούμενον Μέγαρον (PAUSAN., I, 40, 6). C'était ce *Megaron* qui avait donné à la ville son nom.— 2) PLUTARCH. *Ser. num. vind.*, 22. MENAND. ap. Valz, *Rhet. græc.*, p. 200. ARGUM. PINDAR. *Pyth.* — 3) Βριζώ· αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐν ὕπνῳ μάντις· βρίζειν δὲ οἱ ἀρχαῖοι λέγουσι τὸ καθεύδειν (ATHEN., VIII, § 12). Cf. HESYCH., s. v. Βριζομάντις. ETYM. MAGN. s. v. Βριζώ. EUSTATH. *Odyss.*, p. 1720. SPANHEM. ad Callimach. *Hymn. in Del.*, 316. — 4) ÆSCHYL., *Prometh.*, 209. — 5) Θέμις de τίθημι, comme en allemand *Gesetz* de *setzen*. Ahrens (*Op. cit.*) préfère un radical ΘΕΜ ou ΘΑΜ signifiant *entasser*. Homère et Hé-

Thémis avait des sanctuaires en divers lieux, mais deux ou peut-être trois de ces sanctuaires peuvent seuls revendiquer le nom d'oracles. Thémis était associée à sa mère Gæa, à Delphes et à Olympie, et participait ainsi à ses fonctions divinatoires : nous ne savons si elle jouait le même rôle à Ichnæ[1] où, comme à Delphes et à Milet, elle se trouve parèdre d'Apollon.

Thémis doit son histoire à son nom. Le pouvoir des mots, rajeuni aux siècles de décadence par l'exégèse philologique, défendit le culte de la vieille déesse titanique contre l'oubli dont la menaçait la popularité des dieux olympiens. La fille de Gæa apparaissait aux mythographes et aux érudits, sinon comme la source, au moins comme l'organe primordial de la divination qu'elle passait pour avoir inventée. Son importance s'accrut à mesure que le goût des abstractions se substitua à la foi plus spontanée des âges précédents. Elle est appelée, par des auteurs qui prétendent retrouver, au moyen de l'étymologie, les traditions primitives, la « plus ancienne prophétesse du monde divin[2], » « la première prêtresse des dieux[3], » « l'interprète de la Terre[4], » « la déesse qui fait connaître à l'avance les décrets arrêtés en vertu d'une loi fatale (τεθειμένα)[5]. »

On lui attribuait, en conséquence, un rôle considérable et une intervention prépondérante dans les révolutions et les guerres intestines qui préparèrent la chute des Titans, en la substituant peu à peu, dans toutes ces légendes, à l'informe Gæa. Ce travail de substitution est visible dans toute la mytho-

siode emploient couramment l'expression θέμις ἐστί = *fas est*. On a remarqué que le *fas* latin est à demi personnifié dans la formule des Fétiaux : *audiat Fas... audite Jus Fasque* (Liv. I, 32; VIII, 5). Ausone (p. 199. Bip.) traduit résolument Θέμις par *Fas* au féminin; *Prima Deum Fas quae Themis est Graecis*... A Athènes, Déméter θεσμοφόρος remplissait le même office que Thémis.

1) Θέμις Ἰχναία (Hym. Hom. *In Apoll.*, 94. Lycophr. *Alex.*, 129. Tzetzès, *ibid.* Strab. IX, 5, 14). Strabon rencontre, dans toute cette région de la Thessalie, le culte de Déméter. — 2) Serv. *Æn.*, IV, 246. — 3) Mythogr. Vatic. II, 114. — 4) Myth. Vatic., I, 189. II, 73. Lact. *Narr.* I, 7. — 5) Amm. Marc. XXI, 1, 8.

graphie post-hésiodique. On y trouvait le double avantage d'avoir affaire à une divinité plus concrète, plus personnelle, et en même temps d'échapper à tous les mythes contradictoires qui représentaient Gæa comme la mère des derniers et des plus terribles adversaires de Zeus, Typhon et les Géants.

Dans le récit ainsi modifié, c'est Thémis et non plus Gæa qui, le plus souvent par la bouche de son fils Prométhée, prédit à Kronos sa chute, et qui aide son adversaire, dont elle sait le triomphe inévitable, à accomplir les destins. Sur son conseil, Zeus se couvre de l'égide pour vaincre la résistance obstinée des Titans; sur son conseil encore, il évite de compromettre l'empire si vaillamment conquis en épousant Thétis, qui devait engendrer un fils plus puissant que son père[1]. Si l'on voulait combiner cette version avec la biographie hésiodique de Thémis, la déesse aurait l'air de n'avoir écarté une rivale que pour prendre sa place. Zeus, en effet, après avoir fécondé et englouti Mêtis (la Sagesse), qui porte dans son sein Athêna, épouse Thémis elle-même, et ce deuxième hyménée, consommant l'union de la nouvelle dynastie avec la race vaincue des Titans, consolide les lois, désormais stables, du monde. Jusque-là les Mœres avaient été filles de la Nuit, le destin aveugle et sourd; mais voici que Thémis enfante les Heures, Eunomia, Dikè, Irênè, qui mesurent les pas égaux du temps et assignent à l'action de toutes les forces le moment propice; voici que leurs sœurs, les Mœres nouvelles, déroulent régulièrement la trame des destins sous l'œil de Zeus, leur père[2]. L'antique fatalité est vaincue et le maître de l'Olympe dispose de l'avenir. L'exil, le supplice, la soumission finale de Prométhée achèvent l'œuvre commencée par la bonne volonté de Thémis, et désormais il n'y a plus qu'un seul dispensateur de la révélation, « Zeus,

1) C'était là le secret que Zeus était si fort en peine d'arracher à Prométhée. — 2) Hesiod. *Theog.*, 901-907.

dont l'œil voit tout et dont la pensée embrasse toutes choses[1]. »

Cependant, la légende, toujours fuyante et multiple, ne tire pas des faits qu'elle avance des conséquences aussi rigoureuses. Thémis continue encore, sous le nouveau régime, à découvrir de temps à autre les secrets de l'avenir. C'est ainsi qu'elle annonce à la face des dieux et de Zeus lui-même les destins d'Alcmæon et d'Amphiaraos[2]; qu'elle prédit à Atlas qu'un jour viendra où les pommes des Hespérides seront enlevées par un fils de Zeus[3]; qu'à l'aurore de l'histoire hellénique, elle accueille et conseille son petit-fils Deucalion sauvé du déluge et abordant au sommet du Parnasse ou de l'Athos[4]. On la voit même, sur un vase peint, rendant un oracle à Égée, un héros athénien qui déjà émerge à demi de la légende[5]. Enfin, bien loin de reléguer dans un lointain inaccessible l'âge où Thémis instruisait le genre humain, on citait encore des oracles ou sentences tombées de sa bouche. Ainsi, le proverbe : « Ne pas passer par-dessus la salière et la table, » c'est-à-dire ne pas oublier qu'on doit rester l'ami de ceux dont on a été le commensal, était rapporté à cette source archaïque[6].

Ce serait de la naïveté que de se demander par quelle méthode divinatoire et en quel lieu ont été rendus ces oracles légendaires. L'opinion commune devait les rapporter au sanctuaire de Pytho. Thémis y avait succédé à Gæa[7], pro-

1) Hesiod. *Opp. et dies*, 265. — 2) Ovid. *Metam.*, IX, 403-419. — 3) Ovid. *Metam.*, IV, 403 sqq. Serv. *Æn.*, IV, 246. Mythogr. Vatic., II, 114. — 4) Ovid. *Metam.*, I, 371-383. Serv. *Eclog.*, VI, 41. Prob. *Georg.*, I, 62. Schol. Stat. *Theb.*, III, 561. Lact. Placid. *Narr.*, I, 7. Mythogr. Vatic., I, 189. II, 73. Schol. Pind. *Olymp.*, IX, 64. — 5) Vase de Vulci, publié par Gerhard (*op. cit.*) et reproduit par P. Decharme (*Mythol. de la Grèce antique*, p. 207). Suivant Plutarque (*Thes.* 3) l'oracle avait été rendu par « la Pythie. » — 6) Macar. I, 73. Adnot. crit. ad Zenob., I, 62. Ed. Gœttling. — 7) F. G. Welcker, *Themis als Schlafprophetin* (*Alte Denkmäler*, II, p. 325-327). Götting. 1850. Sur un camée du cabinet de Stosch, reproduit par Welcker (*Ibid.* taf. XVI, 31), on voit Thémis assise sur un rocher et endormie devant le trépied.

phétisant comme elle par la voie des songes et elle y avait « régné » paisiblement, « rendant la justice aux dieux sur le pavé pythique[1], » jusqu'au jour où de nouvelles compétitions surgirent et lui enlevèrent, soit de force, soit par des transactions, le siège fatidique. Les uns racontaient que Thémis s'était associé sa sœur Phœbé[2]; d'autres, qu'elle lui avait cédé sa place lorsque se présentèrent successivement deux compétiteurs de la famille olympienne, Poseidon et Apollon. D'après tous ces récits, qui seront plus à leur place dans l'histoire de l'oracle de Delphes, Thémis finit par renoncer à l'exercice de la divination au profit d'Apollon, mandataire régulier de Zeus. On s'habitua même, lorsque le monopole apollinien en matière de divination fut devenu une espèce de dogme courant, à considérer l'antique déesse Ouranide comme une pythie, une « prophétesse d'Apollon[3]. »

L'indépendance de Thémis, supprimée par ces retouches mythographiques, se réfugia dans les traditions de l'Arcadie où rien n'était censé avoir changé depuis le temps des Pélasges. Là, Thémis n'était plus attachée à un oracle; c'était une nymphe inspirée, plus semblable aux sibylles qu'aux pythies, et dont le souvenir alla s'incorporer, de l'autre côté de l'Adriatique, dans la légende de Carmenta. Si rien ne changeait en Arcadie, il faut croire que les interprètes des traditions arcadiennes ne les ont pas toujours fidèlement rendues, car Thémis ainsi entendue n'est plus la Terre, et il faudrait l'adjoindre au groupe que nous allons passer en revue, le groupe des divinités qui personnifient l'élément aqueux.

1) Hymn. Orph. lxxxviii, 5. Cf. Lucan. *Phars.*, V, 81. — 2) Welcker suppose que Thémis a été la forme primitive d'Ἄρτεμις, Artémis n'étant autre que Phœbé, et Phœbé ayant été associée ou identifiée avec Thémis. — 3) Schol. Pindar. *Nem.*, IX, 123. L'artiste de Vulci, par anachronisme, représente Thémis dans l'attitude traditionnelle des pythies, assise sur le trépied, tenant d'une main le vase avec lequel elle a puisé l'eau de la source Kassotis et, de l'autre, une branche de laurier.

§ 2. — ORACLES ANIMÉS PAR LES DIVINITÉS DES EAUX [*]

Vertu mantique de l'eau affirmée par la mythologie, justifiée par la philosophie ionienne. — Caractère fatidique des divinités des eaux. — L'Océan et la mer : Océanides et Néréides. — Sources et fontaines : les Naïades, filles de Zeus. — Nymphes et Sibylles : la nymphomanie ou délire des nymphes, forme première de l'enthousiasme. — L'hydromancie et la divination libre. — Oracles des Nymphes. — Les nymphes Sphragitides du Kithæron. — Oracle de Glaucos Pontios à Délos.

Il y a des redites nécessaires. C'en est une que d'insister une fois de plus[1] sur la vertu fatidique de l'élément aqueux dans la mythologie grecque. La philosophie, même au temps où elle ne se croyait pas solidaire des symboles religieux, donnait à l'eau un rôle et des attributs presque divins. Thalès appuie sa cosmogonie sur les vers où Homère déclare que « l'Océan est l'origine de toutes choses[2]; » Héraclite fait naître de l'eau l'âme elle-même, le feu intelligent qui s'en isole pour y rentrer et retourner ensuite à la terre, accomplissant ainsi une oscillation éternelle qui le fait passer par l'eau à chaque mouvement de progression et de régression[3].

Si l'eau est l'origine de la vie consciente, il n'est pas étonnant que ses personnifications symboliques soient douées de la faculté divinatoire, qui n'est autre chose que l'intelligence affranchie des conditions de l'espace et du temps. De là le caractère mantique de toutes les divinités des eaux, aussi

[*] DE FONTENU, *Sur le culte des divinités des eaux*, 1737. (Hist. de l'Acad. des Inscript., XII, p. 27 sqq.)

G. F. SCHŒMANN, *De Oceanidum et Nereidum catalogis*. (Opusc. Academ., II, p. 146-176.)

K. LEHRS, *Die Nymphen*. (Popul. Aufsätze. 2e édit., p. 111-140.)

1) Voy. vol. Ier, p. 186. 352. 356 et ci-dessus, p. 138-144. — 2) HOM. *Iliad.* XIV, 246. Cf. 201. 302. VIRG. *Georg.*, IV, 382. — 3) CLEM. ALEX. *Strom.*, VI, § 17.

bien de celles qui, issues d'Okéanos, font couler les eaux douces, que de celles qui, nées de Pontos, agitent et contiennent « l'onde amère. » Du reste, ces deux familles divines se mêlent et s'allient à tous les degrés. Comme les fleuves, fils d'Okéanos, versent leurs eaux dans la mer qui baigne le contour de l'horizon et va reporter leur tribut au cours circulaire de l'Océan, de même les Océanides, enfants d'Okéanos et de Téthys, s'unissent aux rejetons de Pontos et de Gæa. Déjà Néreus, le fils aîné de Pontos, épouse Doris l'Océanide, et de cet hymen naît l'essaim bondissant des Néréides[1] qui, pour être moins nombreuses, ne sont pas moins belles que les filles d'Okéanos. Parmi elles se distinguent des personnifications de la puissance divinatoire, Panope, Thémisto, Pronoé, Polynoé, Némertès, auxquelles on peut joindre l'Océanide Eidyia, mère de Médée, et Théonoé, fille de Proteus[2].

Mais les divinités marines, à cause de leur mobilité même, sont peu propres à alimenter l'inspiration fixe et continue des oracles. Elles restent isolées, libres, errant au gré de leurs caprices et peu soucieuses de mettre au service des mortels leur science de l'avenir. Proteus n'accordait ses révélations qu'à ceux qui les extorquaient par la force[3]; à plus forte raison eût-il refusé de se tenir à la disposition des consultants dans un lieu déterminé. Son père, Néreus, ne s'était

1) Les Néréides sont souvent distinguées des Nymphes (Athen., IV, § 4), celles-ci étant surtout les génies des sources et aussi des montagnes et des bois (Oréades, Dryades, Hamadryades, Méliades). Mais νύμφη signifie simplement « jeune fille » ou mieux encore « jeune femme. » Euryclée appelle encore Pénélope νύμφα φίλη (Hom. *Odyss.*, IV, 743). C'est donc un nom applicable à tous les êtres mythiques de sexe féminin et de condition dépendante. Il ne sera question ici que des nymphes de l'élément humide, et il n'y a pas lieu de distraire de leur groupe les nymphes marines ou Néréides. Philoctète, en quittant Lemnos, dit adieu aux « nymphes des prés » et le chœur fait des vœux pour son retour aux « nymphes marines. » (Sophocl. *Philoct.*, 1454. 1470.) — 2) Voy. dans Euripide (*Helen.* 858-379) la consultation solennelle de Theonoé par Ménélas et Hélène. — 3) Voy., pour ne citer que les textes les plus connus, Hom. *Odyss.*, IV, 410-460. Virg. *Georg.*, 387-457. Ovid. *Fast.*, I, 367-375.

pas montré plus aimable pour Héraklès qui le força à lui dire où étaient les pommes des Hespérides[1]; son fils et acolyte, Triton, ne s'avisa sans doute de prophétiser aux Argonautes que parce qu'ils ne lui demandaient pas le secours de ses lumières[2].

Ce caractère variable, instable, capricieux est, à des degrés divers, commun à toutes les divinités des eaux et cette disposition les rend, en général, assez étrangères au sentiment de la bienveillance. La mer est souvent irritée et perfide; les fleuves ont aussi leurs colères soudaines, et la race humaine se souvient des déluges qui, deux fois déjà, au temps d'Ogygès et au temps de Deucalion, ont failli l'anéantir. Seules, les douces nymphes qui épanchent leurs urnes dans le lit des ruisseaux, les Océanides — qui se transforment peu à peu en une génération nouvelle, les Naïades, filles de Zeus Naïos — sembleraient promettre aux mortels un accueil plus doux; mais elles cachent sous l'onde leur pudeur trop souvent abusée et ne manifestent leur pouvoir prophétique que par des intermédiaires dont elles font des illuminés. La croyance vulgaire voulait que quiconque avait rencontré le regard d'une nymphe fût saisi d'une sorte de délire extatique qui développait en lui la seconde vue. On appelait ces individus « saisis par les Nymphes (νυμφόληπτοι[3]). » Tel était, entre autres, le chresmologue Bakis[4] : tel se représente, avec une ironie à demi sérieuse, Socrate parlant de la beauté à l'ombre des platanes et les pieds baignés par les eaux agiles de l'Ilissos[5]. Les nymphes versaient dans l'âme humaine un trouble surnaturel qui revêtait toutes les formes, depuis le vertige amoureux qui entraînait au fond des eaux le bel Hylas jusqu'à

1) APOLLOD., II, 5, 11. Cf. la prophétie spontanée, mais menaçante, de Nérée à Pâris et à Hélène (HORAT. *Carm.*, I, 15). — 2) PINDAR. *Pyth.*, IV, 24-39. Triton prend ici le nom d'Eurypylos, fils de Poseidon. — 3) Les Latins ont traduit exactement le mot par *lymphatici* (PAULUS, s. v. p. 120). — 4) Voy., ci-dessus, p. 106.— 5) PLATON, *Phaedr.*, 238. 241.

l'exaltation poétique par laquelle les nymphes-Muses communiquaient à leurs favoris le don de chanter « l'avenir aussi bien que le passé[1]. » Comme les divinités de la mer, comme les fleuves[2], les Nymphes peuvent prophétiser[3] ou inspirer des prophètes; elles contribueront même à fixer près de leurs sources les oracles futurs, mais elles ne fondent point par elles-mêmes d'oracles complets et réguliers.

Cependant les nymphes du Kithæron, appelées *Sphragitides*, dispensaient avec tant de libéralité l'inspiration prophétique que leur grotte peut être considérée comme un oracle. Plutarque et Pausanias lui donnent en effet ce nom; mais ils en parlent comme d'un oracle depuis longtemps disparu et dont il ne restait plus qu'un vague souvenir[4].

Dans la foule immense des divinités marines, l'histoire des oracles ne peut guère citer de nom qui lui appartienne. Quand Plutarque raconte que la fille de Phineus fut précipitée à la mer d'après un « oracle (χρησμός) » d'Amphitrite[5], le terme dont il se sert signifie aussi bien une consultation comme en donnaient les chresmologues libres. Les Sirènes, filles de Phorkys, promettaient aux voyageurs de leur enseigner bien des choses, au nombre desquelles pouvait figurer l'avenir, mais elles ne sauraient être considérées comme constituant

1) Hesiod. *Theog.*, 32. Plus tard, la muse Uranie devint, de par l'astrologie, une déesse fatidique (Anthol. Palat., IX, 505). Cf. P. Decharme, *les Muses*, Paris, 1869. — 2) On disait qu'Achille avait consulté le Spercheios, soi-disant le premier des fleuves (Philostr. *Vit. Apoll.*, IV, 16). Le vénérable Achéloos, qui était bien l'aîné de tous les fleuves, occupait une grande place dans les traditions de l'oracle de Dodone. (Voy. ci-dessous, *Oracle de Dodone.*) — 3) Toutes les légendes sibyllines roulent, comme on l'a vu, sur ce thème. Le nombre des fontaines miraculeuses ou fatidiques était très-considérable dans l'antiquité. Celles qui ont servi d'oracles seront mentionnées au fur et à mesure sous le vocable des divinités auxquelles elles étaient consacrées, comme on l'a fait plus haut pour la fontaine de Patræ. — 4) Plutarch. *Aristid.*, 11. Pausan., IX, 3, 9. Le mot Σφραγίτιδες signifie « scellées, » comme qui dirait les « mystérieuses. » Lobeck préfère traduire par « bruyantes, » en dérivant le mot de σφάραγος. — 5) Plutarch. *Sollert. animal.*, 36.

un oracle. Seul, Glaucos Pontios « prophète de Néreus, dieu qui ne trompe pas [1] » pourrait être considéré comme ayant fondé en quelque sorte l'oracle de Délos, car, au rapport d'Aristote, il y établit sa demeure avec les Néréides et y prophétisa à tout venant [2]. Ce dieu bizarre, jadis simple pêcheur d'Anthédon, n'appartient à aucune génération divine; mais la légende qui le donnait pour professeur de mantique à Apollon et ce titre de « prophète de Néreus » nous permettent de le rattacher à la période titanique, à l'époque où le sceptre des mers n'avait point encore passé des mains du vieux Nérée, fils de Pontos, aux mains du Kronide Poseidon.

Sous le trident de Poseidon, représentant de la dynastie olympienne et gendre de Nérée par son hymen avec Amphitrite, la faculté prophétique irrégulièrement exercée par les divinités marines pourrait se discipliner [3], mais elle restera ce qu'elle était, vague, confuse, impersonnelle, et ne fournira qu'un très-petit appoint aux annales des oracles helléniques.

1) Euripid. *Orest.*, 364. Cf. Virg. *Georg.*, I, 436. Anthol. Palat., VI, 164. Schol. Lycophr., 754, etc. — 2) Aristt. ap. Athen., VII, § 47. — 3) Virgile suppose que la prescience des divinités marines émane ou relève de Neptune. Il dit que Proteus sait tout, le passé, le présent et l'avenir : *Quippe ita Neptuno visum est* (*Georg.*, IV, 394). C'est là un Neptune-César, inconnu de la mythologie grecque.

§ 3. — ORACLES DES DIVINITÉS DU FEU.

Parenté de l'eau et du feu, exprimée par les affinités de leurs personnifications mythiques. — Le feu céleste : Hélios et les Héliades. — Le feu terrestre : les nymphes associées à l'élément igné : le nymphæon pyromantique d'Apollonie. — Culte d'Hélios à Rhodes. — Pouvoir mantique d'Hélios. — Séléné et Hécate. — Oracles d'Ino-Pasiphaé à Thalamæ et à Epidauros-Limera.

La mythologie et la philosophie des Hellènes ont atténué à l'envi le contraste que trouve l'opinion vulgaire entre l'eau et le feu. Ce n'est point qu'il y eût là comme un pressentiment scientifique, car, au rebours de la science, qui considère l'eau comme un produit de la combustion, elles s'accordaient à faire de l'eau l'élément générateur du feu[1]. Cette idée vient naturellement aux peuples qui, habitant les bords de la mer, voient les feux célestes émerger du sein des eaux et leur lumière glisser en traînées brillantes sur les vagues. Des divinités marines au Titan Hélios, fils d'Hypérion[2], ou plutôt Hypérion lui-même[3], il n'y a pas aussi loin qu'on le croirait à première vue. Son char, attelé de quatre chevaux blancs comme la neige, sort chaque soir du sein de l'Océan et s'y replonge chaque soir. C'est dans les flots qu'il rafraîchit son visage éblouissant et qu'il renouvelle incessamment son éter-

1) Il s'agit surtout de la *physique* ionienne. Sans alléguer la doctrine de Thalès, sur lequel on n'a aucun détail authentique, on peut citer des affirmations plus précises. Anaximandre, supposant sans doute que le feu dévore l'humidité des objets qu'il dessèche, disait que les astres se nourrissaient des vapeurs de la terre (Aristt. *Meteor.*, II, 1). Diogène d'Apollonie en dit à peu près autant (Alexand. ad Aristt. *Ibid.*). Hippon affirmait que le feu venait de l'eau (Hippol. *Refut. haer.*, I, 16). On sait qu'Héraclite concevait la substance comme passant, dans son évolution ascendante, de l'état aqueux à l'état igné. (Voy., ci-dessus, p. 261). C'est, en somme, une opinion courante dans l'école ionienne. — 2) Hesiod. *Theog.*, 371-374. Hymn. Hom. *In Cerer.*, 26. Pindar. *Olymp.*, VII, 39. — 3) Hom. *Iliad.*, VIII, 480.

nelle jeunesse. Aussi est-ce à des nymphes, à des filles de l'Océan, que s'adresse son amour. Néæra, Perséïs, le rendent père, l'une de Phaëthousa et de Lampétie, l'autre de Circé et d'Æetès; puis, c'est Antiope, Klymène, ou Rhodé, ou Mérope, ou Proté; autant de nymphes qu'il féconde de ses rayons brûlants[1]. C'est une Océanide encore, Idyia, que son fils Æetès prend pour épouse. Les affinités mythiques entre l'eau et le feu se multiplient si l'on fait intervenir les feux souterrains ou sous-marins. Les Cercopes, génies de la flamme, sont fils de l'Océanide Théia[2] : les Cyclopes, entre autres Polyphème, descendent de Poseidon[3] : c'est même à des nymphes qu'était consacrée la grotte ou fissure pyromantique d'Apollonie, à laquelle la constitution d'un sacerdoce spécial eût pu donner le caractère d'un oracle régulier[4].

Aussi Hélios, qui est, comme le Râ égyptien, le représentant par excellence du feu supérieur, est-il étroitement associé aux divinités marines, comme le sera plus tard Apollon Delphinien. A Thalamæ, on vénérait son image dans le temple de la déesse à la fois marine et lunaire, Ino-Pasiphaé[5]. A Athènes, à la fête d'Athênè Skiras, les prêtres d'Hélios et de Poseidon figuraient côte à côte dans la procession solennelle qui allait

1) Il y avait en maint endroit, notamment à l'oasis d'Ammon, « des fontaines d'Hélios. » — 2) Tzetzes ad Lycophr., 91. — 3) Dans Hésiode (*Theogon.*, 139-145), les Cyclopes, forgerons du tonnerre, sont fils d'Ouranos et de Gæa : le Polyphèmos homérique est fils de Poseidon et de la nymphe Thoosa (Hom. *Odyss.*, I, 70-73). Lorsque le dieu qui préside aux feux souterrains, Héphæstos, est précipité de l'Olympe, c'est dans la mer qu'il tombe : il est sauvé par des divinités marines et il reste neuf ans au fond des eaux, allumant ses feux et forgeant dans une grotte voûtée (Hom. *Iliad.* XVIII, 395 sqq.). — 4) Nous nous contenterons de renvoyer, pour le *Nymphæon* d'Apollonie (Épire) et l'Etna, qui ne sont pas de véritables *oracles*, aux textes déjà indiqués au volume précédent (p. 182), c'est-à-dire Dio Cass., XLI, 45, et Pausan., III, 23, 8. D'après ces auteurs, on consultait le feu d'Apollonia en y jetant de l'encens et l'Etna en y jetant des objets précieux. C'est la méthode usitée pour les fontaines. Le présage était mauvais quand le feu rejetait l'offrande intacte. On défendait à Apollonie d'interroger « sur la mort et le mariage. » — 5) Pausan., III, 26, 1.

de l'acropole au Skiron[1]. On supposait même que les chevaux attelés au char du soleil avaient été donnés à Hélios par Poseidon[2]. C'est dans l'empire de Poseidon que se plaît surtout Hélios. Les îles sont comme autant de domaines qu'il habite et réchauffe au milieu des mers[3] : c'est ainsi que Calauria lui avait appartenu avant d'être à Poseidon et que la « verdoyante Rhodes » lui resta.

Rhodes était, par excellence, la propriété d'Hélios. Tandis qu'ailleurs Poseidon et Apollon enlevaient au Titan ses adorateurs et ses attributs[4], Rhodes restait fidèle à son culte. On racontait que jadis, les dieux s'étant partagé la terre en l'absence d'Hélios, celui-ci se trouva amplement dédommagé par la possession de Rhodes qui sortit alors du sein de la mer[5]. C'est là qu'avec la nymphe marine Rhodos, fille de Poseidon et d'Aphrodite, il engendra sept fils « doués de sages pensées[6]. » « Lorsque les Héliades eurent atteint l'âge viril, Hélios leur prédit qu'Athênè habiterait parmi ceux qui les premiers lui offriraient des sacrifices, et il fit la même prédiction aux habitants de l'Attique[7]. » Hélios est donc, lui aussi, une divinité prophétique et il possède d'autant plus entière la faculté divinatrice que, du haut du ciel, il voit et entend tout, et que rien n'échappe à sa surveillance[8], pas même les méfaits des dieux. Les amours adultères d'Aphrodite et d'Arès[9],

1) Harpocrat. s. v. Σκίρον. La cérémonie avait lieu le 12 du mois qui portait pour cette raison le nom de *Skirophorion*. — 2) Pindar. *Olymp.*, VII, 71. — 3) Cf. « l'île d'Hélios » dans l'*Odyssée*. — 4) Hélios est remplacé, dans la religion adulte, par Apollon, dieu concret et humain, distinct de l'astre. Le culte d'Apollon ayant discrédité en maint endroit celui de Poseidon, qui fut un temps le dieu national des Ioniens, la mythologie met en lutte avec Poseidon, tantôt Apollon, tantôt Hélios que les mythographes de l'âge philosophique reconnaissaient dans Apollon. Ainsi c'est à Hélios que Poseidon dispute l'isthme de Corinthe (Pausan., II, 1, 6), mais c'est Apollon qui lui cède Calaurie ou le Ténare en échange de Delphes. — 5) Pindar. *Olymp.*, VII, 54-73. — 6) Pindar. *Ibid.*, 72. — 7) Diodor., V, 56. — 8) Hom. *Iliad.*, III, 277. — 9) Hom. *Odyss.*, VIII, 271-302.

le rapt de Perséphone[1] et les vols du subtil Hermès[2] sont dénoncés par lui : par lui sont poursuivis les parjures qui ont cru pouvoir impunément attester son nom dans leurs serments[3]. Il exerce même une sorte de domination sur les instruments de la mantique primitive, les Songes, fils de Gæa, qui semblent, par leur nature et leurs habitudes, devoir échapper à son omniscience. S'il ne pouvait les surprendre dans leur vol nocturne, il se plaisait parfois à discréditer leurs révélations en disposant les événements de façon à les rendre mensongères. Ceux qu'ils avaient effrayés épiaient le lever d'Hélios pour lui porter leurs doléances[4].

Mais, prophète voyageur, Hélios ne paraît avoir fondé nulle part d'oracle stable, même à Rhodes, son séjour préféré, ou à Corinthe, qui lui avait consacré son acropole. Du moins, aucun indice certain ne nous permet d'affirmer l'existence d'instituts de cette espèce dans les divers lieux ou s'était fixé le culte d'Hélios, à Thalamæ, Argos, Trœzène, Hermione, Sikyone, Elis, Athènes, Mégalopolis. Nous n'aurions donc pas inséré le nom d'Hélios parmi les divinités à oracles s'il n'avait tenu un moment en Grèce la place d'Apollon et si son souvenir, rajeuni par la réflexion philosophique ou l'érudition[5], n'avait pas contribué à briser, au profit des divinités solaires de l'Orient, dont Apollon était le frère, le monopole de la divination apollinienne. Le devancier de Zeus Serapis, Heliopolitanus, Panemerius, Dolichenus, etc., ne pouvait être passé sous silence. Il devint même, l'astrologie aidant, le dieu fatidique par excellence, le confident des

1) Hymn. Hom. *In Cerer.*, 26. 62-87. — 2) Hymn. Hom. *In Mercur.*, 381. — 3) Hom. *Iliad.*, III, 279; XIX, 197. 259. Sophocl. *Œdip. Colon.*, 869. — 4) Schol. Soph. *Electr.*, 419. Voy. vol. Ier, p. 325. — 5) La notion de l'identité d'Hélios et d'Apollon se précise à mesure que la foi naïve fait place à l'exégèse des symboles. Les philosophes proposent l'assimilation complète et la religion se décide à l'accepter. Un oracle cité par Eusèbe attribue à Hélios les révélations d'Apollon (Euseb., V, 16). A la fin, Hélios devient un dieu universel.

destins, et le plus grand des ouvriers de la Nécessité; mais le soleil des astrologues est en-dehors de la mythologie, et il faut distinguer le dieu de l'esclave des mathématiques. En somme, Hélios ne joue dans l'histoire religieuse de la Grèce qu'un rôle secondaire : il est de bonne heure oublié pour Apollon et, quand il reparaît, c'est à l'état d'idée abstraite.

Telle fut aussi la fortune de sa sœur, dont le doux éclat va s'affaiblissant à travers ses personnifications successives, et qui, après avoir été la resplendissante Phœbé, sœur du Titan Hypérion, Séléné, fille d'Hypérion et sœur d'Hélios, Hécate la Titanide, fille d'Astéria et de Persée, finit par devenir une divinité infernale, l'Hécate des carrefours, puis, moins que cela, un fantôme, l'épouvantail des peureux, escorté d'Antæa et d'Empousa. Les rayons argentés qui jadis paraient son front avait été adjugés par l'imagination hellénique à la vierge chasseresse, Artémis, sœur d'Apollon. En vain la décadence la remet en faveur, comme Hélios, sous des noms exotiques. Ce n'est plus à elle, mais à Deus Lunus, à Jaribolus, à Dea Cælestis, qu'appartiennent les oracles dont elle alimente l'inspiration.

Sous la forme de Séléné, la lune jouit sans doute des facultés mantiques, mais à un moindre degré qu'Hélios. Une légende attique la donnait pour la mère du prophète Musæos, et l'on sait déjà qu'elle figure aussi dans les légendes sibyllines. Les oracles d'*Ino* qui, sous le nom de *Pasiphaé*, fille d'Hélios, rappelle bien le flambeau de la nuit[1], n'ont eu qu'une

1) Le nom de Πασιφάη = *omnibus lucens*, convient bien à une divinité lunaire. En Crète on la représentait sous la forme d'une vache blanche, symbole ordinaire de la lune, les cornes de l'animal représentant le croissant de l'astre. Quant à 'Ινώ, ce doit être ici une autre forme d''Ιώ (l'Isis égyptienne hellénisée), divinité lunaire également représentée sous la forme d'une génisse blanche. L'assimilation est frappante si l'on songe qu'Io est fille d'Inachos (''Ιναχος) et qu'on retrouve dans ce dernier nom la douleur proverbiale d'Ino ('Ινοῦς ἄχος). G. Wolff (*De noviss. oracul. aetate*, p. 31) supprime la difficulté en corrigeant le texte de Pausanias (III, 16, 1) où il lit 'Ιοῦς pour 'Ινοῦς·

notoriété restreinte. Il y en avait deux, tous deux en Laconie; l'un à Thalamæ, l'autre, à Epidauros Limera, et tous deux sur les bords de la mer, c'est-à-dire en des lieux ouverts à la propagande orientale. Le premier, celui de Pasiphaé, où les éphores allaient passer la nuit pour prendre les conseils oniromantiques de la déesse[1], est évidemment de fondation antérieure à la diffusion de la mantique apollinienne, sans quoi les Doriens ne l'auraient pas laissé naître. C'est un oracle achéen, fondé dans des temps reculés par les marins qui portaient partout avec eux les traditions de l'Orient, et devenu le boulevard de l'opposition contre le dorisme. « En venant d'Œtylos à Thalamæ, dit Pausanias, on rencontre sur le chemin un sanctuaire d'Ino qui est aussi un oracle. On y consulte en dormant, et, tout ce qu'on désire apprendre, la déesse le montre par des songes. Dans l'hypæthre du temple se trouvent des statues de bronze, l'une de Pasiphaé, l'autre d'Hélios. Il y coule aussi, d'une source sacrée, une eau agréable à boire : on l'appelle source de Séléné, Pasiphaé n'étant pas pour les Thalamates un génie indigène[2]. » Ce ne fut pas la faute de la déesse si les éphores se laissèrent surprendre par le coup d'État dirigé contre eux par Cléomène III, le dernier et le plus aventureux des rois Héraklides (226). « Vers ce temps là, un des éphores eut, en dormant la nuit dans le temple de Pasiphaé, un songe fort extraordinaire. Il lui sembla que, dans le lieu où les éphores donnaient leurs audiences, il ne restait qu'un seul siège; que les quatre autres avaient été enlevés; et que, comme il s'étonnait de ce changement, il entendait une voix venant du sanctuaire, qui lui dit que cela était avantageux à Lacédémone[3]. » La déesse était libre de croire que l'abo-

1) Cic. *Divin.*, I, 43. Plutarch. *Agis*, 9. *Cleomen.* 7. Il n'y pas de raison d'admettre, pour les consultations des éphores, un autre oracle de Pasiphaé placé, comme le veut Cicéron, dans un faubourg de Sparte, *in agro propter urbem*. — 2) Pausan., III, 26, 1. — 3) Plutarch. *Cleomen.* 7.

lition de l'éphorat arrêterait la décadence de Sparte ; ce qui est certain, c'est que le guet-apens royal coûta la vie aux quatre éphores dont le dormeur avait vu les sièges enlevés.

L'oracle d'Epidauros Limera n'était pas un mantéion proprement dit, car il ne paraît pas avoir été desservi par un sacerdoce, ni avoir servi à autre chose qu'à satisfaire une superstition locale. Il consistait en une fontaine, dans laquelle, le jour de la fête d'Ino, on jetait des gâteaux. Le présage était heureux s'ils enfonçaient, malheureux, si l'eau les rejetait[1]. Ino était considérée là comme étant ensemble Ino, divinité lunaire, et Leucothéa, divinité marine[2], et l'on constate une fois de plus l'affinité étroite qui unit les dieux sidéraux à la mer où ils se couchent chaque jour.

A mesure que, sous le nom d'Hécate, la lune se rapproche du monde souterrain, elle doit pénétrer plus avant dans le secret des choses cachées, mais les superstitions magiques profanent son nom et l'entraînent hors de la divination proprement dite. Il faut laisser à l'histoire de la magie ces « oracles d'Hécate » qui indiquent de quelle manière doivent être faits les horribles fétiches destinés à la représenter, et dictent les formules à employer pour la faire apparaître[3]. Hécate, désormais flétrie, ne se présente plus à l'imagination que sous la forme des hideuses sorcières qui l'évoquent : à Éphèse même, au milieu des splendeurs de son culte, elle ne peut plus s'offrir aux hommages de ses adorateurs que sous le nom de sa rivale Artémis. Les anciens dieux s'en vont : puissance, jeunesse, beauté, tout appartient maintenant à l'heureuse famille des dieux olympiens.

1) PAUSAN., III, 23, 8. — 2) Cf. F. RITSCHL, *Ino Leukothea, zwei antike Bronzen von Neuwied und München erklært*. Bonn, 1865. Ritschl n'envisage que la divinité marine, d'autant plus populaire qu'elle représente presque seule la bienveillance et la pitié dans l'empire de Poseidon. Elle est appelée tantôt Ino, tantôt Leucothéa ; une seule fois, dans Pindare, Ἰνὼ Λευκοθέα (PINDAR. *Pyth.*, XI, 1). — 3) EUSEB. *Praep. Evang.*, V, 12, etc. Cf. vol. Ier, p. 339, et ci-dessus, p. 129-130.

CHAPITRE DEUXIÈME

ORACLES DE ZEUS

La parfaite connaissance du passé, du présent et de l'avenir appartient nécessairement à l'arbitre suprême du monde, et fait partie de sa souveraineté. Kronos a dû la posséder avant Zeus, bien qu'à un moindre degré, étant à la fois moins intelligent et plus passionné que Zeus. Mais Kronos n'a laissé, pour ainsi dire, aucune trace dans l'histoire de la divination [1]. Chef des Titans, il se montrait perfide et dissimulé; roi de l'âge d'or, il gouvernait des hommes dont le souci de l'avenir ne troublait point la félicité; vaincu et captif de Zeus, il est déporté hors de notre monde, au-delà

1) Lycophron, en mythographe avisé, a voulu faire à Kronos au moins une petite place dans l'histoire de la mantique. Il prétend que le prodige du dragon dévorant les passereaux à Aulis devant les Grecs prêts à cingler vers Troie (Hom. *Iliad.*, II, 303) est apparu « à l'autel du prophète Kronos. » (ἀμφὶ βωμὸν τοῦ προμάντιος Κρόνου. *Alex.*, 202). Là-dessus, les commentateurs anciens se partagent. Les uns, oubliant que l'autel est à Aulis, estiment qu'il s'agit d'un oracle rendu à Delphes et que Kronos a dû être possesseur du mantéion, soit comme maître du lieu, soit comme prophète (πρόμαντις) de Gæa ou de Thémis. Les autres supposent que Κρόνος équivaut à Κρονίδης, c'est-à-dire à Zeus (Schol. Lycophr. *Ibid.*). Les modernes corrigent le texte ou déclarent le passage désespéré. A. Mommsen (*Delphika*, p. 286) est tenté de voir dans Κρόνος un adjectif, le « vieux » dragon, autrement dit Python lui-même, jadis prophète de Thémis. Il me semble qu'on pourrait prendre quelque liberté avec une syntaxe aussi contournée et traduire par « l'autel du prophète de Kronos, » c'est-à-dire de Zeus, considéré, sinon comme l'interprète, du moins, comme l'héritier de Kronos et usant à son tour d'une prescience possédée avant lui par Kronos.

de l'Océan, dont Poseidon a refermé sur lui les barrières. Là-bas il sommeille sur un rocher étincelant comme de l'or, entouré de génies prophétiques et lisant encore en songe dans la pensée de Zeus [1].

Cette dernière fiction, de date relativement récente, permet de rétablir les relations entre Kronos et le monde actuel par le moyen des songes, qui franchissent distances et clôtures. Dans ce système, qui ménage la piété filiale de Zeus, Kronos délègue ses pouvoirs de divinité oniromantique à son épouse Rhéa, laquelle passait pour avoir enseigné jadis à Œnone l'art d'interpréter les songes [2]. Il les transmet encore, par voie de génération, à son docte et étrange rejeton, Chiron le Centaure; de sorte que, si l'on attribue à Chiron l'éducation médicale d'Asklêpios [3], on rencontre une tradition iatromantique issue de Kronos et léguée sans conflit à la famille des Olympiens. En tout cas, Kronos ne peut rendre d'oracles; il est exilé de l'univers actuel où Zeus ne tolère que les Titans soumis et résignés.

Mais Zeus, représentant du progrès, semble avoir eu lui-même besoin de se former par l'expérience aux devoirs de la royauté, et, s'il en fallait croire la naïve légende contée par Hésiode, son omniscience n'aurait pas été d'abord aussi entière qu'elle le fut depuis. Roi de la veille et jaloux de montrer qu'il était à la hauteur de son nouveau rôle de Providence, il se vit infliger par le Titanide Prométhée l'affront le plus humiliant et le plus compromettant pour sa suprématie intellectuelle. « Car un jour les dieux et les hommes mortels étaient en débat à Mykone [4]; alors Prométheus partagea un bœuf énorme avec une intention préméditée et le présenta pour tromper l'esprit de Zeus. D'un côté, en

1) Plutarch., *De fac. in orbe lunae*, 26. — 2) Voy., ci-dessus, p. 50-51, et vol. Ier, p. 293. — 3) Pindar. *Pyth.*, III, 1-7. — 4) Sur la question de savoir quelle serait, dans les victimes, la part des hommes et celle des dieux.

effet, il plaça les chairs et les entrailles entourées de graisse luisante dans la peau, les cachant avec le ventre du bœuf, et, d'autre part, il disposa les os blancs de l'animal avec un art plein de ruse et les rangea en bel ordre, les cachant sous la graisse brillante. Alors, le père des hommes et des dieux lui adressa la parole : « Rejeton d'Iapetos, le plus excellent « des princes, mon cher, avec quelle partialité tu as disposé « les portions ! » Ainsi parla avec ironie Zeus, qui roule des pensées impérissables. A lui répondit à son tour Prométheus à l'esprit retors, souriant doucement et sans oublier son artifice trompeur : « Zeus très-illustre, le plus grand des « dieux éternellement engendrés, choisis de ces parts celle que « te désigne la préférence de ton cœur. » Il parla donc ainsi, méditant sa ruse. De son côté, Zeus, qui connaît d'impérissables pensées, s'en aperçut et n'ignora pas la fourberie, et il médita dès lors en son cœur, pour les hommes mortels, les maux qui allaient s'accomplir. Alors donc, avec les deux mains, il souleva le voile blanc de graisse et il tressaillit en son âme, et la bile bouillonna autour de son cœur, lorsqu'il vit les os blancs du bœuf et l'artifice trompeur[1]. »

Le pieux narrateur s'ingénie en vain à sauvegarder l'omniscience de Zeus. Il résulte de son récit que la clairvoyance du dieu suprême, même en un cas où ses soupçons étaient excités par un partage inégal, ne put avoir raison d'une mince couche de graisse et qu'il fut victime de la ruse effrontée du Titanide, défenseur peu scrupuleux des intérêts des hommes. Cette humiliation l'exposait à des comparaisons fâcheuses[2]. Le fils d'Iapetos trompe une seconde fois Zeus en dérobant le feu que celui-ci tenait caché pour se venger sur

1) Hesiod. *Theog.*, 535-555. — 2) Le Proteus de l'*Odyssée* (IV, 350-386) n'est pas plus pénétrant quand il prend pour des phoques Ménélas et ses compagnons couverts de peaux de phoques. En général, les prophètes ne sont guère au courant de leurs propres affaires. Apollon lui-même a éprouvé des surprises.

les hommes de la perfidie de leur protecteur; mais il expie durement le plaisir d'avoir fait briller son esprit aux dépens du maître des dieux. Et pourtant, attaché sur le Caucase, il garde encore sa supériorité intellectuelle; son regard voit plus loin que celui de Zeus; il refuse de dévoiler à celui-ci un secret de l'avenir et s'écrie avec orgueil : « Il aura besoin de moi, ce chef des Bienheureux[1] ! »

Mais cette légende, si féconde en aperçus philosophiques et développée avec tant de passion par le fier génie d'Eschyle, est en-dehors du courant d'idées qui alimente la foi commune. Pour celle-ci, Zeus n'est point l'ennemi de l'espèce humaine et n'a pas besoin de se réconcilier avec elle par l'intermédiaire de son fils Héraklès. Il aime, au contraire, les hommes qu'il a créés, auxquels il compose, suivant les lois du Destin bien plus que selon sa fantaisie, une vie mélangée de bien et de mal[2], et qu'il suit du regard, toujours prêt à les aider et à les éclairer, encourageant les faibles, accueillant les humbles, les repentants, et réservant ses rigueurs pour les prospérités orgueilleuses.

C'est ce Zeus secourable, bienveillant, philanthrope, qui va ouvrir aux mortels, et dans le but avoué de leur être utile[3], des sources intarissables de révélation.

1) Æschyl. *Prometh.*, 169. — 2) Cf. l'allégorie homérique des tonneaux où Zeus puise les éléments de la destinée de chacun (Hom. *Iliad.*, XIV, 527). — 3) Zeus est orné d'une foule de surnoms affectueux, Μειλίχιος, Ἀλεξίκακος, Σωτήρ, etc. A Dodone, Zeus se fait le cohabitant des mortels (ὁμέστιος βροτῶν. Sophocl. *fragm.* 274). Lucien (*Icaromen.*, 26) le représente consacrant une partie de sa journée aux « présages, oracles et auspices. »

§ Ier

ORACLE DE DODONE [*]

I. EXPOSÉ DES QUESTIONS ET DES DOCUMENTS CONCERNANT L'ORACLE DE DODONE. — Zeus dispensateur de la révélation. — Les voix de Zeus. — Dodone : antiquité de l'oracle. — Difficultés de son histoire. — Témoignages d'Homère et d'Hésiode. — Les Selloi ou Helloi éponymes des Hellènes. — Double sacerdoce des Helloi et des Péléiades. — La légende des colombes avec ses variantes. — Selloi et Tomouroi. — Les deux Dodone. — II. LE CORPS SACERDOTAL ET LES RITES DIVINATOIRES DE DODONE. — Origines probables des cultes associés de Zeus Naïos et de Dioné, et des deux sacerdoces. — Les Thesprotes et les traditions pélasgiques. — L'influence achéenne : importation du culte asiatique d'Astarté (Dioné). — Invasion des Thessaliens dans le bassin du Pénée : la Dodone de Thessalie. — Le culte de Dionysos à Dodone. — Antériorité et primauté des Helloi ou Tomoures. — Subordination des Péléiades. — Les rites divinatoires de Dodone. — Le chêne de Zeus et l'incubation. — La divination intuitive à Dodone : Péléiades et pythies. — Rites de la décadence. — La cléromancie et le bronze de Corcyre. — III. HISTOIRE DE L'ORACLE DE DODONE. — Consultations mythiques. — Époque pélasgique. — Consultations des Béotiens. — Pélasges et Hellènes. — Migration des Hellènes. — Vogue des cultes nouveaux. — Dodone et Delphes. — Athènes et Dodone. — Vicissitudes politiques. — L'oracle sous la domination des Épirotes et des Macédoniens, pillé par les Étoliens et les Thraces. — L'oracle sous la domination romaine. — Le christianisme à Dodone.

Ainsi donc, Zeus, dépositaire des lois du monde et des secrets de l'avenir, tient en ses mains tous les ressorts de la création et dispose, pour manifester sa volonté actuelle ou pour dévoiler les réalités futures, des moyens les plus divers. Aux uns, il envoie des présages naturels, comme les sillons

[*] On a perdu jusqu'au titre des ouvrages composés dans l'antiquité sur Dodone par Cinéas, Polémon le périégète, Aristide et Lucillus de Tarrha. (Cf. G. WOLFF, *Porphyr. de phil. ex orac.*, p. 51). Il en reste quelques débris dans l'article Δωδώνη du lexique d'Étienne de Byzance.

Io. SIBRANDA, *De oraculo Dodonaeo*. Franequeræ, 1695.

J. GRONOVIUS, *Exercitationes academicae ad Stephani Byzantini grammatici fragmentum de Dodone* (ap. Gronov. *Thes. Antiq. graec.*, VII, p. 274-321).

J. TRIGLANDIUS, *Conjectanea de Dodone* (Ibid., p. 321 sqq.).

tracés dans les plaines de l'air par les traits de la foudre ou par l'aile des oiseaux; aux autres, il fait entendre ces voix mystérieuses et incorporelles qui lui ont mérité les surnoms de εὔφημος, εὐφάμιος, πανομφαῖος[1]. Tantôt il parle par la bouche des prophètes qu'il a instruits dans des colloques intimes; tantôt il se plaît à faire sentir plus particulièrement sa présence en certains lieux et à s'y révéler aux âmes contemplatives, en empruntant, pour leur parler, le murmure intelligent des bois et des sources.

Dodone était un de ces lieux privilégiés[2]. Là, au pied du Tmaros ou Tomaros, dans une vallée humide et fertile, mais froide, exposée aux vents et souvent ébranlée par le tonnerre

Sallier, *Conjecture sur l'oracle de Dodone*, 1721. (Hist. de l'Académie des Inscript., V, p. 35-36.)

De Brosses, *Mémoire sur l'oracle de Dodone*, 1766. (Mém. de l'Acad. des Inscr., XXXV, p. 89-132.)

Cordes, *Disputatio de oraculo Dodonaeo*. Groning., 1826.

L. Zander, *Dodona*, 1835. (Hall.-Encycl. *Sect.* I, vol. XXVI, p. 257-263.)

Richter, *Dodonaeus*, 1835. (Ibid., p. 264-267.)

E. von Lasaulx, *Das pelagische Orakel zu Dodona*. Würzb. 1841.

J. Arneth, *Ueber das Taubenorakel von Dodona*. Wien, 1840. (Avec la récension de Creuzer, *Münch. gelehrt. Anzeig.*, nos 131. 132).

L. Preller, *Dodona*, 1842. (Paulys Real-Encycl., II, p. 1190-1195.)

F. D. von Gerlach, *Dodona, eine historisch-antiquarische Untersuchung*. Basel, 1859.

G. Perthes, *Die Peleiaden zu Dodona*. Merseb., 1869.

C. Carapanos, *Mémoire sur Dodone et le culte de Jupiter Naïos*, 1877. — *Dodone et ses ruines* (250 p. 4° et Atlas de 63 pl. fol.). Paris, 1878.

1) Voy., vol. Ier, p. 155. 346. — 2) χωρίον δμφῆς μεστόν (Philostr. *Imagg.* II, 33). En ce qui concerne la topographie de Dodone, les études et les conjectures des voyageurs et archéologues antérieurs, Pouqueville, Holland, Hobhouse, Hawkins, Walpole, Leake, Merleker, G. von Hahn, Gauthier de Claubry, Arabantinos, Bursian, ont été rectifiées par les fouilles mémorables entreprises en 1876 par M. Constantin Carapanos. On s'accordait généralement à placer Dodone au village de Kastritza. M. Arabantinos supposait même que Dodone était devenue la Janina actuelle. M. Carapanos a retrouvé Dodone à 18 kilomètres S.-O de Janina, au sud de Kastritza, dans la vallée de Tcharacovitza, vallée bornée au S.-O. par le mont Olytsika, l'ancien Tomaros. La ville était assise sur l'extrémité d'un promontoire formé par le mont Cosmira, qui fait face à l'Olytsika. Les fouilles ont porté

du dieu qui trônait sur la montagne (Ζεὺς Τμάριος)[1], les antiques Pélasges, ancêtres des Grecs, avaient cru entendre la voix du grand Zeus dans le murmure du feuillage d'un chêne (δρῦς-φηγός[2]) sacré, tout pénétré de vertu prophétique et baigné au pied par une source merveilleuse[3]. Dans ce site mélancolique se rencontraient les sensations à la fois puissantes et vagues qui éveillent au fond des âmes le sentiment religieux. Le tonnerre était le langage de la divinité en courroux[4]; le vent était son souffle; et il semblait que ce souffle fût chargé de pensées bienveillantes quand il agitait les branches fécondes

sur plus de 20,000 mètres carrés, creusés à 2m 50 de profondeur. Elles ont mis à jour les fondations d'une cité, d'un théâtre, et d'une enceinte sacrée, divisée en deux parties, le temple proprement dit et le temenos. La découverte d'une grande quantité d'anathèmes, d'inscriptions votives à Zeus Naïos ou Naïdios, à Dioné et aux Nymphes, et surtout de consultations, demandes et réponses, tracées à la pointe sur des lames de plomb, ne laisse aucun doute sur la valeur des résultats acquis par l'heureux émule de M. Schliemann.

1) HESYCH. s. v. CLAUDIAN. *Bell. Getic.*, 18. On trouve en Arcadie, en pays pélasgique, un dieu analogue, Ζεὺς Κεραυνός (P. FOUCART, *Le Zeus Keraunos de Mantinée*. Paris, 1875). Le nom de la montagne est orthographié de diverses manières, Τμάρος, Τόμαρος, et même Τομοῦρος. — 2) Homère appelle δρῦς l'arbre de Dodone (*Odyss.*, XIV, 327; XIX, 297) : Hésiode l'appelle φηγός (*fragm.* 158, 7) : après eux, les auteurs se partagent. Ceux qui ont des prétentions à l'exactitude préfèrent φηγός (*fagus*) ce mot ayant l'avantage de rappeler la qualité comestible de ses glands (φηγός de φαγεῖν. EUSTATH. ad *Iliad.*, X, 767). On sait, du reste que Zeus Naïos portait, pour cette raison, le nom de Φηγοναῖος (STEPHAN. BYZANT. s. v. Δωδώνη). M. Heuzey (ap. CARAPANOS, *Op. cit.*, p. 220) fait observer que les couronnes de chêne en bronze, retrouvées par M. Carapanos, ont une feuille anguleuse, avec un gland dont la cupule est formée d'écailles allongées, et que cette espèce se rencontre encore aujourd'hui dans les forêts du Pinde, où on l'appelle ἡμερόδενδρον. Il est inutile d'insister ici sur les origines et le caractère du culte des arbres. (Voy. C. BŒTTICHER, *Der Baumkultus der Hellenen*). Les Arcadiens, c'est-à-dire les Pélasges, passaient pour avoir été βαλανηφάγοι, et il était question du chêne, considéré comme offrande (comestible) aux dieux, dans leurs traditions religieuses (SCHOL. ÆSCHYL., *Prometh.*, 450). — 3) PLIN. II (102), 228. SERV. *Æn.*, III, 466. — 4) A. Mommsen (*Delphika*, p. 4) cite une statistique de laquelle il résulte que la région de Dodone offre une moyenne annuelle de 49 jours d'orage, le maximum de toute l'Europe.

de l'arbre dans lequel les générations postérieures reconnaissaient encore le nourricier des races primitives.

L'oracle qui avait recueilli le legs de ces habitudes pélasgiques passait pour le plus ancien que connût la race des Hellènes dont le nom même, comme nous le verrons, est emprunté au sacerdoce dodonéen. Il était « vénérable[1] » entre tous par le privilège de l'âge. On le disait fondé par l'ancêtre mythique de la nation, Deucalion, père d'Hellen[2]. Les mythographes se plaisaient à y amener tour à tour des héros de tous les cycles épiques, depuis Inachos jusqu'à Énée, et les historiens, suivant à tâtons les mythographes, y faisaient passer un courant incessant de peuples divers qui avait laissé sur le sol, comme un sédiment à peine solidifié, quatorze tribus, plus ou moins barbares, dispersées dans les vallées de l'Épire. On savait qu'il y avait eu là une vie intense, et il en restait la tradition, de jour en jour plus inexplicable, qui attachait à une région peuplée de tribus réputées étrangères à la famille des Hellènes les premiers souvenirs de l'histoire hellénique.

La légende avait de bonne heure recouvert de sa végétation capricieuse les origines de l'oracle et défiguré les réminiscences apportées des âges lointains par une tradition indécise et contestée. Quand Hérodote vint visiter Dodone, il y trouva un double culte, celui de Zeus ayant pour déesse parèdre Dioné, desservi par un double sacerdoce, celui des Helloi ou Selloi, prêtres de Zeus, et celui des Péléiades ou « Colombines, » prêtresses de Dioné. D'où venaient ces divinités et les corporations religieuses attachées à leur culte ? Quelles circonstances avaient déterminé leur association et placé sous leur garantie la source de révélation ouverte en ce lieu ? Les prêtres eux-mêmes ne le savaient guère et durent être assez étonnés le

1) Σεμνῆ Δωδώνη (Schol. Euripid., *Phoeniss,*, 982). — 2) Plutarch. *Pyrrh.* 1. Etym. Magn. s. v. Δωδώνη. Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233.

jour où quelqu'un s'avisa de le leur demander. L'antiquité du sacerdoce des Selloi et du culte de Zeus était démontrée, non-seulement par une tradition universellement respectée, mais par un texte d'Homère qui est le plus ancien document relatif à Dodone. Au moment de se séparer de Patrocle, Achille invoque pour son ami la protection de Zeus Dodonéen : « Zeus, s'écrie le héros, roi de Dodone et des Pélasges, qui habites loin de nous et gouvernes Dodone aux hivers rigoureux, tandis qu'autour de toi tes interprètes, les Selloi, aux pieds non lavés, couchent sur la terre... accomplis encore une fois mes désirs[1]. »

Ce passage prouvait que, dès le temps d'Homère, les Selloi remplissaient à Dodone l'office d'interprètes de Zeus, et leurs habitudes primitives, que le poète trouve évidemment bizarres, permettaient de considérer leur corporation comme le legs d'un âge plus reculé encore. Dans le récit mensonger qu'Ulysse fait de ses aventures à Eumée, le héros prétend avoir été hébergé par Phidon, le roi des Thesprotes, pendant qu'Ulysse était allé consulter l'oracle. « Il m'assura que celui-ci s'était rendu à Dodone pour entendre du chêne divin, au feuillage élevé, la volonté de Zeus[2]. » Un texte d'Hésiode, qui attribuait à la région tout entière le nom d'Hellopie[3], tendait à démontrer qu'avant d'être une caste sacerdotale, les Helloi avaient été un peuple. Peuple ou caste, ils étaient vraisemblablement les éponymes de la famille hellénique, et c'était leur nom, substitué aux dénominations plus anciennes de Pélasgoi et de Grækoi, qui allait réveiller chez les diverses tribus

1) Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου· ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.
(Hom. *Iliad.*, XVI, 233-235).

2) Τὸνδ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο
ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι.
(Hom. *Odyss.*, XIV, 327-328; XIX, 296-297. Cf. Strab. VII, 7, 11). — 3) Voy. ci-dessous, p. 312.

éparses autour de la mer Égée le souvenir de leur origine commune[1]. C'étaient là pour les Selloi des souvenirs glorieux et dont Dodone avait le droit d'être fière. Les Péléiades n'avaient d'autre histoire que des récits imaginés en vue d'expliquer leur nom de « Colombines. » Hérodote, qui aimait à se renseigner sur les lieux mêmes, a recueilli là-dessus deux versions qu'il entendit exposer, l'une, à Dodone, l'autre, à Thèbes d'Égypte. D'après la légende de Dodone, « deux colombes noires s'étaient envolées de Thèbes d'Égypte, l'une, en Libye, l'autre, chez les Dodoniens : cette dernière se percha sur un chêne et, prenant une voix humaine, elle leur dit qu'il fallait en ce lieu établir un oracle de Zeus. Le peuple comprit que ce message était divin : il fit donc aussitôt ce qui était prescrit. Les prophétesses de Dodone ajoutent que l'autre colombe ordonna aux Libyens de fonder l'oracle d'Ammon : celui-ci est aussi un oracle de Zeus. Les prêtresses me rapportèrent ces choses; l'aînée s'appelait Proménie ; la seconde, Timarète ; la plus jeune, Nicandra. Les autres Dodoniens attachés au temple étaient d'accord avec elles dans leurs récits[2]. » Ce conte merveilleux a été visiblement élaboré dans le but de resserrer l'alliance fraternelle qui unissait alors les deux grands oracles de Zeus, et de les rattacher, l'un et l'autre, à cette antique Égypte que les égyptomanes du temps considéraient comme la source directe de la civilisation hel-

1) Il y a là une question délicate et controversée. (Voy. les indications bibliographiques dans K. F. Hermann, *Griech. Antiq.* I, § 7, note 12). Aristote (*Meteor. I*, 14), place Dodone et ses Selloi au centre de l'Hellade primitive « alors habitée par les Grækoi, appelés depuis Hellènes. » D'autre part, Isocrate (*Panegyr.*, § 50) dit que le nom d'Hellènes ne désigne pas tant une race qu'une civilisation. En suivant ces indications, on arrive à conclure que les Selloi ou Helloi étaient l'élite de la tribu pélasgique des Grækoi et que leur nom, après avoir été un titre honorifique, a été étendu par la suite à tous les Pélasges « hellénisés » par la civilisation. — 2) Herod., II, 55. Cf. Soph. *Trachin.*, 171. Dion., I, 14. Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 234. Philostr. *Imagg.*, II, 33.

lénique. Cette préoccupation se retrouve, à plus forte raison, dans la version égyptienne. « Selon les prêtres de Zeus Thébain, deux femmes consacrées furent enlevées de Thèbes par des Phéniciens : l'on apprit que l'une d'elles avait été vendue en Libye, l'autre, en Grèce, et que ces deux femmes avaient institué les premiers oracles chez ces deux nations. Comme je leur demandais d'où ils savaient avec certitude ce qu'ils venaient de me dire, ils répliquèrent qu'ils avaient cherché avec une grande ardeur ces deux femmes ; qu'il leur avait été impossible de les trouver, mais que, plus tard, ils avaient été informés à leur sujet de ce que j'ai rapporté tout à l'heure [1]. »

Cette preuve satisfait apparemment le bon Hérodote, car il propose de concilier les deux versions en admettant que les colombes noires de Dodone ne sont autres que ces femmes de Thèbes au teint bruni, dont le langage, inintelligible pour les Hellènes, aura été comparé par eux au gazouillement des oiseaux [2]. L'explication est ingénieuse et les amis du merveilleux raisonnable n'ont point manqué de l'appliquer aux variantes de la légende des Péléiades. Tantôt les deux colombes à voix humaine sont des présents faits par Zeus à sa fille Hébé : l'une d'elle vole à Dodone et arrive à temps pour défendre à un bûcheron, nommé Hellos, d'abattre le chêne sacré de Zeus [3], tantôt, l'histoire est plus dramatique encore. Un berger, à qui l'on avait volé un mouton magnifique, demanda à Zeus de lui désigner le ravisseur, et l'arbre de Do-

1) Herod., II, 54. — 2) Herod., II, 56-57. Hérodote ne dit pas que cette explication lui ait été suggérée par les prêtres égyptiens, mais le fait n'est pas douteux. Les prêtres ont dû dire à Hérodote — ce que M. Maspero veut bien me signaler à moi-même — que les déesses Isis et Nephthys étaient figurées sous la forme de colombes *couvant* le corps de l'Osiris (*Sarcophage de Ramsès III au Louvre*) et que, dans les funérailles, les deux déesses étaient représentées par deux pleureuses, dont l'une s'appelait *t'ertoïrt* ou la « grande colombe; » l'autre, *t'ert,* tout court, ou la « colombe. » Creuzer, qui voit dans les Péléiades des veuves en vêtements de deuil, n'a guère fait que reprendre le point de vue des prêtres de Thèbes. — 3) Serv. *Æn.,* III, 466. Le nom de Hellos est donné par Philostrate (*Imagg.,* II, 33).

done, qui parla ce jour-là pour la première fois, dénonça Mandylas. Celui-ci, furieux, voulait couper l'arbre, lorsqu'une colombe sortit du tronc et le lui défendit[1]. Enfin, si Deucalion était venu en Épire, il était tout simple d'évoquer le souvenir de sa colombe fatidique, qui devait s'être perchée sur le chêne sacré[2].

Les érudits pouvaient méditer longtemps sur de pareils contes sans en tirer grand profit. Aussi avaient-ils fini par laisser là les « colombes, » et par chercher une autre étymologie. D'après certains grammairiens, le mot πέλειαι signifiait simplement, dans le dialecte des Thesprotes, des Molosses et, en général, de l'Épire, ainsi que dans celui de l'île de Cos, les vieilles en cheveux gris[3], « de sorte que, dit Strabon, les fameuses Péléiades ou colombes pourraient bien ne pas avoir été des oiseaux, mais simplement les vieilles femmes chargées de desservir le temple[4]. » Ce système coupe court à toutes les spéculations mythographiques édifiées sur le nom symbolique de « colombes, » mais il est battu en brèche par un autre système tout aussi plausible et dont nous ne pouvons pas davantage contrôler la valeur. Strabon a lu quelque part que les Péléiades observaient et interprétaient le vol des colombes et que leur nom s'expliquait ainsi par un simple trope[5]. Le fait allégué était-il vrai? Il est bien difficile de le savoir[6]. En

1) Proxen. ap. Schol. Hom. *Odyss.*, XIV, 327. Cf. Dion., I, 14. — 2) Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233. Cf. Plutarch, *Sollert. anim.*, 13. — 3) Πέλειαι de πελιαί ou πολιαί = *cani capilli*. — 4) Strab., VII, *fragm.*, 1-2. Schol. Sophocl. *Trachin.*, 172. Hesych. s. v. Πέλειαι. Serv. *Eclog.*, IX, 13. Cette étymologie avait l'avantage de concorder avec le sens du nom porté par les Pélasges de la région, appelés Γραικοί, *Graeci, Graji,* de γραῖος = *vetus*. Cf. *Casci, Prisci Latini* — 5) Strab., VII, *fragm.* 1. Cf. Eustath. ad *Odyss.*, XIV, 327. — 6) Pausanias (VII, 21, 2) dit que les prédictions réputées les plus sûres sont « les colombes et les prophéties du chêne » : Philostrate (*Imagg.*, II, 33) parle d'une « colombe d'or qui prophétise sur le chêne au nom de Zeus, » et Servius (*Æn.*, I, 393; VI, 190) sans faire, il est vrai, mention de Dodone, prétend que les colombes donnaient des présages réservés aux rois. Le scoliaste de Lucain (*Phars.* VI, 427) est plus affirmatif encore : il dit, en parlant de Dodone : *dabantur ibi responsa in quercubus per aves.*

tout cas, si l'on pouvait démontrer qu'à un moment donné on n'usait pas des colombes comme instrument de divination à Dodone, ceux qui sont d'avis contraire en seraient quittes pour prétendre que cette méthode y avait été employée antérieurement, ou même que les colombes fatidiques y avaient paru une fois seulement à l'origine, comme les douze vautours de Romulus, pour « inaugurer » l'oracle[1]. Il y avait d'autres manières d'éliminer du problème ces fastidieuses colombes dont on ne savait que faire. Certains mythographes firent réflexion qu'il y avait à Dodone, comme à Delphes, un culte de Dionysos, Dionysos étant considéré comme le fils de Dioné ou Thyoné ; que Dionysos avait eu pour nourrices les Hyades, et que, les Hyades faisant partie du groupe des Pléiades, les prêtresses de Dodone, substituées à ces nymphes légendaires, avaient dû prendre tout naturellement le nom de Pléiades, légèrement modifié en Péléiades[2]. Enfin, les partisans des solutions radicales prétendaient que les Péléiades portaient indûment ce nom et qu'elles s'appelaient en réalité Τομοῦραι comme les Selloi s'appelaient Τομοῦροι[3].

L'incertitude des traditions relatives aux Péléiades encourageait les érudits à traiter avec la même liberté celles qui concernaient les Selloi. Il n'était pas question de récuser le témoignage d'Homère, mais on pouvait l'interpréter de plusieurs manières, de façon à faire rendre au texte sacré beaucoup plus qu'il ne contient. Les Selloi d'Homère étaient-ils distincts des Helloi[4]? Fallait-il les croire identiques aux

1) C'est là le système ingénieux, mais arbitraire, que soutient C. Bötticher (*Annal. Instit.* [*Rom.*] *di corrisp. archeol.*, 1861, p. 245) pour expliquer la légende rapportée par Hérodote. — 2) Athénée (XI, § 80) remarque que l'auteur de l'*Astronomie* attribuée à Hésiode, Simonide, Pindare, Mœro, appellent la constellation des Pléiades les « Péléiades. » — 3) Ceux-là voulaient substituer Τομοῦραι — ou, tout au moins, Τομοῦροι — à θέμιστες dans un vers de l'*Odyssée* (XIV, 327. Schol. *Ibid.* Strab. VII, 7, 10). — 4) Eustathe (ad *Iliad.*, XVI, 233) regarde Σελλοί comme une contraction de σοὶ Ἑλλοί. Ἑλλοί est une forme plus récente de Σελλοί, comme ὗς pour σῦς.

Tomouroi, ou ceux-ci n'avaient-ils pas pris la place de ceux-là ? Devait-on prendre à la lettre le passage où Homère dit qu'ils couchaient par terre et ne se lavaient pas les pieds [1] ? S'ils couchaient par terre, probablement au pied du chêne, était-ce en vertu d'une coutume datant d'une époque barbare ou pour donner des consultations oniromantiques, suivant les rites en usage dans maint autre oracle [2] ? Homère ayant gardé le silence sur les Péléiades, était-on en droit de conclure qu'il ne les connaissait pas et que les Selloi étaient à l'origine les seuls prophètes de Zeus ? Strabon affirme qu'ils ont cédé leurs fonctions primitives aux Péléiades [3] ; mais il constate plus loin que les Béotiens ont continué à se servir du ministère des Selloi [4]. L'oracle dispensait donc la révélation par deux groupes d'intermédiaires : mais était-ce, dans les deux cas, au nom de la même divinité et par les mêmes moyens ? Ce sont là autant de questions que, à défaut d'une enquête peut-être impossible à faire, chacun résolvait à sa manière et sur lesquelles les anciens n'étaient guère mieux renseignés que nous. On s'en aperçoit à l'incohérence de leurs assertions et à la liberté illimitée de leurs fantaisies étymologiques [5].

1) Eustathe (*ibid.*) donne du mot ἀνιπτοπόδες une explication qui est une merveille de raffinement : ἀνιπτάμενοι τῶν κάτω ταῖς διανοίαις διὰ τὴν ἐκ μαντείας φιλοσοφίαν ! — 2) LYCOPHR. ap. SCHOL. HOM. *Iliad.*, XVI, 233. — 3) STRAB., VII, 7, 12. EUSTATH. *Odyss.*, XIV, 327. — 4) STRAB. IX, 2, 4. Cf. MAX. TYR. *Diss.*, XIV, 1. — 5) En ce qui concerne les étymologies, nous nous bornerons à dresser des listes. On a dérivé Ἑλλός, que l'on écrit aussi Ἐλλός ou Σελλός :

1° Des *marais* (ἀπὸ τῶν ἑλῶν) qui auraient environné le temple (APOLLOD. ap. STRAB. VII, 7, 10) ;

2° Du fleuve *Selleis* (STRAB. *Ibid.* HESYCH., II, 1168. SCHOL. HOM. *Iliad.*, XVI, 233). On ne connait de fleuve de ce nom qu'en Mysie, en Élide, et près de Sikyone.

3° D'un bûcheron légendaire, *Hellos* (PHILOSTR. *Imagg.*, II, 33) ;

4° De ἑλλός = ἐλλός = *mutus*, les Helloi ne *parlant* pas comme la Pythie (E. VON LASAULX) ;

Ce n'est pas tout : le patriotisme local chez les uns, l'amour du paradoxe chez les autres ou tout au moins la défiance à l'égard des opinions reçues, avaient mis en suspicion, dès l'antiquité, jusqu'à l'authenticité du privilège attaché au sol de Dodone. La difficulté que n'avaient soupçonnée ni Pindare, ni les tragiques, ni Aristote lui-même[1], on la découvrit dans le texte d'Homère. On sait qu'Achille était Phthiote, c'est-à-dire Thessalien. Des commentateurs, dont quelques-uns au moins étaient d'origine thessalienne, Suidas, Cinéas, Mnaseas, Apollonios, Philoxenos[2], trouvèrent singulier qu'Achille eût invoqué, avec détails précis, un dieu épirote, au temple duquel il n'aurait pas eu même le temps de faire un pèlerinage. Ils soutinrent qu'il y avait eu une Dodone en Thessalie et que c'était celle dont Achille avait parlé. Ils savaient même que l'oracle avait été transporté en Épire à la suite d'une profanation commise par des furieux qui avaient mis le feu à l'arbre sacré. A ceux qui objectaient

5° De ἑλλα, σελλά = *sella*, c'est-à-dire d'un *siége* placé au pied du chêne (Clavier, Letronne, Guigniaut), ce qui est bizarre à propos de gens qu'on nous présente comme couchés par terre ;

6° De ἕλη, Ἕλλη = ἥλιος. [Cf. σέλας, σελήνη, *Eloa, Elohim*], les Helloi étant prêtres du Soleil (Creuzer, Schwenck, Gerlach), ou de σέλας (G. F. Unger).

7° De ἁλ — radical de ἅλλομαι = *salto*. Cf. ζέλλω, forme arcadienne pour βάλλω. Cette étymologie invite à rapprocher les *Selloi* des *Salii* romains (G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5te Aufl. [1879], p. 548).

Le nom des *Selloi* se retrouverait encore aujourd'hui dans celui de *Souli* et de *Souliotes*, au sud de Janina.

Le nom de Τομοῦροι a été expliqué par :

1° *Gardiens du Tomaros* (Strab. *Ibid.*), Tomaros signifiant lui-même « cône tronqué » (Gerlach) ;

2° *Voyants* (ὁ τὸ μὴ ὂν ὁρῶν. Tzetz. ad Lycophr., 223) ;

3° *Circoncis* ou *eunuques* (ἀπὸ τοῦ τέμνειν τὴν οὐράν. Triglandius, Hemsterhuis, Clavier, Creuzer, Lasaulx,... etc.).

1) Aristote (*Meteor.*, I, 4) ne connaît encore que la Dodone de Thesprotie. — 2) Les indications qui suivent se trouvent dans Strab., VII, 7, 12 ; IX, 5, 20. Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233. Apollon. *Lex. Homer.* s. v. Δωδώνη. Etym. Magn. s. v. Δωδωναῖος. Steph. Byz. s. Δωδώνη. Le texte de Mnaseas où il est question d'une Dodone italienne (Steph. *Ibid.*) est probablement corrompu.

que le Zeus invoqué par Achille était « pélasgique et habitant au loin, » on répondait que, précisément, il y avait en Thessalie une Pélasgiotide et que Scotussa, où l'on plaçait l'oracle, n'était pas tout près de la Phthiotide [1]. On faisait valoir en faveur du système que l'épithète de δυσχείμερος convient mieux à la Thessalie qu'à la vallée de Dodone. A cette assertion probablement gratuite s'opposait une affirmation aussi peu fondée, à savoir que la Thessalie ne produit pas le φηγός, le chêne nourricier de Dodone. Qu'importait, du reste, cette dernière raison, puisque l'auteur de l'*Iliade* ne dit mot du chêne prophétique ? Mais comme, d'autre part, il est question dans l'*Odyssée* du chêne et de Dodone en Thesprotie [2], il fallait bien admettre que l'oracle consulté par Ulysse n'était pas celui de Thessalie. Cette conclusion servait à prouver que l'oracle thessalien, celui de l'*Iliade*, était plus ancien que l'oracle épirote, celui de l'*Odyssée*. Enfin, des esprits conciliants avaient imaginé de donner une demi-satisfaction aux partisans de l'oracle thessalien, sans mettre en doute l'unité de Dodone et l'authenticité de son privilège. Ils faisaient établir l'oracle chez les Molosses ou les Thesprotes, mais par Thessalos, l'ancêtre des Thessaliens, qui vint ensuite d'Épire en Thessalie [3]. Suidas et Cinéas ont recruté des partisans jusque chez les érudits modernes [4], parce que leur système

1) Ou bien on expliquait Πελασγικέ par πέλας γῆς (APOLLOD. *fragm.* I, 1) ou encore on corrigeait en écrivant Πελαργικέ (EUSTATH. *Ibid.*). On traduisait aussi τηλόθι ναίων par « qui habite loin d'ici » c'est-à-dire, loin de Troie, ou dans l'éther, loin du monde terrestre. Il n'est pas impossible que les tenants de la Dodone de Thessalie aient intercalé dans le *Catalogue* homérique, au milieu du dénombrement des peuplades thessaliennes, immédiatement après les Perrhèbes, le vers :

Οἳ περὶ Δωδώνην δυσχείμερον οἰκί' ἔθεντο (HOM. *Iliad.*, II, 750).

2) HOM. *Odyss.*, XIV, 327 ; XIX, 296. — 3) HYGIN. *Fab.*, 225. Cf. VELLEJ., I, 3. Les ignorants se tiraient encore plus facilement d'affaire. L'un met les Thesprotes en Thessalie ; un autre place Dodone à Leucate (SCHOL. EURIP. *Phoeniss.*, 982). — 4) Entre autres, Clavier, K. Ritter, Vœlcker, G. Hermann, C. Bursian, et surtout Welcker.

fournit une explication toute faite de la coexistence à Dodone de deux cultes et de deux sacerdoces distincts, et le débat est encore ouvert[1].

Il n'est pas nécessaire d'exposer plus longuement les données du problème pour montrer, que, à part un petit nombre d'indications vagues et sommaires, tout est ici matière à discussion. Il faut maintenant chercher à dégager de ce fatras de textes inexacts ou contradictoires une théorie probable des origines et de la constitution de l'oracle.

1) La discussion sur les deux Dodone est un exemple de ces débats qui s'éternisent sans utilité, faute de documents suffisants. On y dépense, en pure perte, beaucoup de temps, et on embrouille de plus en plus des questions qui étaient, au point de départ, assez simples. Il y avait ici, d'un côté, un fait indiscutable, c'est que Pindare, les tragiques, Aristote, c'est-à-dire tout le monde jusqu'à Suidas et Cinéas, ne connaissaient que la Dodone épirote, le « seuil de Thesprotie » : de l'autre côté, une revendication tardive faite par les historiographes thessaliens en faveur, soit des Pélasges, soit des Perrhèbes thessaliens, et fondée sur un passage du *Catalogue* homérique. A partir du moment où le débat est soulevé, les commentateurs d'Homère sont obligés d'avertir, au passage susvisé, qu'il a pu y avoir ou qu'il y a eu deux Dodone. Les derniers venus sont les plus affirmatifs, et le fait paraît d'autant plus certain qu'on songe moins à en exiger la preuve. Les critiques modernes n'ignorent pas que le *Catalogue* a bien des parties suspectes, que le vers où il est question de Dodone cesserait d'être un argument en faveur de la thèse thessalienne, s'il était simplement déplacé, et qu'on ne s'explique guère que l'argument ait été découvert si tard dans un livre lu de tout le monde; mais le système de Suidas va bien à la théorie générale des migrations. Si les Pélasges sont venus de l'Orient, ils ont dû errer en Thessalie avant d'aller en Épire : dès lors, ils ont dû implanter leurs cultes et leurs rites sur le versant de la mer Égée avant de les transporter du côté de l'Adriatique : donc, ils ont eu un oracle thessalien avant d'avoir eu un oracle épirote, et, puisqu'ils appelaient Dodone leur oracle épirote, ils avaient donné le même nom à celui de Thessalie. Voilà le raisonnement qui suffit aux partisans de la Dodone thessalienne. M. Heuzey, plus accommodant encore, accepte de toutes mains. Il admet à Scotussa un oracle pélasgique et soupçonne l'existence, sur l'Olympe, d'une Dodone appartenant aux Perrhèbes. M. Unger déclare qu'on a eu tort de confondre le système de Suidas, qui est le bon, avec celui de Cinéas, qui est mauvais. Le dernier croit que l'oracle, y compris le nom de Dodone, a été transporté de Scotussa en Épire : Suidas pense que l'oracle de Scotussa, après avoir prêté ses Péléiades à l'oracle de Thesprotie, a continué à fonctionner encore assez longtemps,

Nous écarterons d'abord, sauf à y revenir, s'il y a lieu, l'hypothèse arbitraire et tardivement imaginée qui admet l'existence d'une Dodone de Thessalie. Le fait historiquement démontrable, c'est l'existence d'un oracle et d'une cité de ce nom en Épire, dans la vallée où l'on vient de retrouver les ruines et du temple et de la cité sacerdotale.

On y adorait Zeus sous le vocable de Ναΐος ou Ναΐδιος[1], et

non pas sous le même nom, mais sous son nom thessalien, qui doit être *Phégone*. La preuve que l'oracle thessalien ne s'appelait pas Dodone, c'est que Suidas corrigeait Δωδωναῖε en Φηγοναῖε dans le texte d'Homère, et que d'autres proposaient Βωδωναῖε ou ἀναδωδωναῖε. Il n'y a donc pas eu deux Dodone, mais deux oracles pélasgiques de nom différent, dont l'un a survécu à l'autre. On peut réfuter M. Unger sans être plus avancé. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait eu un oracle pélasgique à Scotussa, en Pélasgiotide, en Perrhébie, sur l'Olympe, partout où l'on voudra : il est même probable qu'il s'est créé, dans plus d'un site propice, des rites analogues à ceux de Dodone; mais ce sont là des souvenirs perdus, et ce qui n'était qu'hypothèse à l'origine n'est pas devenu plus certain après avoir été répété de scoliaste en scoliaste. Si l'on ne peut pas éliminer de l'histoire les conjectures dont on a besoin pour combler des lacunes réelles, il faut, du moins, ne pas les multiplier sans raison et surtout ne pas les confondre avec les faits eux-mêmes. (Voy. A. Maury, *Sur la Dodone de Thessalie*. [Note 3 du livre VI des *Relig. de l'antiq.*, de Creuzer-Guigniaut, t. II, p. 1265-1269]. — F. G. Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, I, p. 199. Note 1. — L. Heuzey, *le Mont Olympe et l'Acarnanie*, p. 59-62. — G. F. Unger, *Ueber die Annahme eines thessalischen Dodona*, 1863. [Philologus, XX, p. 577-586. Cf. Supplem. II, p. 705 sqq.] — Th. Bergk, *Lœsungen*. III. *Dodona*, ap. Philologus, XXXII [1878], p. 126-131.)

1) Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233. Steph. Byz. s. v. Ce vocable, soumis à la torture étymologique, se prête à trois dérivations différentes. On l'a tiré :

1° De ναός = *templum*, qui vient lui-même de ναίω = *habito* (*Anecd. graec. Bekker.*, p. 283, 11). Zeus est ainsi le dieu qui *siége* en sa demeure d'élection et qui protège la *fondation* des cités. C'est l'étymologie à laquelle Sophocle (*fragm.* 401. Dind.) et Homère lui-même paraissent faire allusion en rapprochant ναίων du nom de Dodone;

2° De ναῦς, νηῦς = *navis* (*Anecd. graec.*, p. 283, 22), parce qu'un *naufragé*, Périérès, avait, disait-on, bâti le temple de Zeus; ou parce que Deucalion y était venu en descendant de son *navire*. Deucalion a fait penser depuis à Noé, et on n'a pas manqué de rapprocher *Noé* de *Naios*. Du reste, νάϊος, νήϊος est employé couramment dans le sens de *navalis;*

3° D'un radical indéterminé qui se retrouve dans les noms attribués aux nymphes des eaux douces ou *Naïades*. Il y avait un rapport très-étroit entre Zeus et les Naïades qu'il engendre en faisant tomber sur la terre les eaux

avec lui une déesse parèdre qui portait le même nom avec la désinence féminine, Δῖα Ναία ou Διώνα. Ce couple représentait, à n'en pas douter, l'éternel objet de l'admiration et de la reconnaissance des hommes, la fécondité de la nature, due à l'épanchement des eaux célestes, toutes chargées de principes vivifiants, sur le vaste sein de la Terre. Les mythographes et les poètes ne savaient pas bien quelle personnalité et quelle généalogie il fallait attribuer à cette Dioné dans laquelle ils reconnaissaient vaguement l'antique Gæa

du ciel. Les traditions arcadiennes donnaient pour nourrice à Zeus *Neda*, nymphe ou naïade de la rivière de ce nom. Pausanias (III, 35, 4) trouve à Teuthrone la « source Naïa. » Cette étymologie n'a rien que de très vraisemblable et s'accorde bien avec la vénération qu'on avait à Dodone pour l'Achéloos.

Quoi qu'il en soit, le nom de Zeus Naïos doit être le fond étymologique du nom de Dodone elle-même, au lieu d'être une abréviation (Νάϊος pour Δωδωναῖος). Le liste est longue des fantaisies que les faiseurs de conjectures se sont permises sous prétexte d'expliquer le nom de l'oracle. Les anciens dérivaient Δωδώνη :

1° D'autres noms propres, comme d'un prétendu fleuve *Dodon*, fils de Zeus et d'Europe ou de *Dodone*, nymphe Océanide, autrement dit, Dioné elle-même (ACESTODOR. ap. STEPH. BYZ. s. v. Δωδώνη. EUDOC., p. 127).

2° De δίδωμι : Ζεὺς Δωδωναῖος, ὅτι δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθά (APOLLOD. ap. STEPH. BYZ. *Ibid.* EUSTATH. *Iliad.*, XVI, 233).

3° De ἄνω ναίων (EUSTATH. *Ibid.*).

Les modernes, cherchant à l'aventure, ont proposé les dérivations non moins bizarres :

4° De l'hébreu *douda* ou *doda* = *errans*, et *jona* ou *ona* = *columba* (GRONOVIUS-SPANHEMIUS) ou du phénicien *dido* = *errans* (FRÉRET).

5° Du persan *doudou* = *duo*, et *wana* = *columbae* (RELANDIUS).

6° Du persan *doud* = *cortina* (DE BROSSES).

7° De *doo-doo*, onomatopée représentant le son du bronze de Dodone (PAULMIER).

8° De *Bouddha*, identifié avec Zeus Dodonéen, sous prétexte qu'Étienne de Byzance donne la variante Βοδώνα pour Δωδώνα (C. RITTER).

9° De δόμος 'Αδωναία, Zeus étant Adonis et celui-ci, Osiris, dieu solaire (TRIGLANDIUS. GERLACH).

10° De δῶ (pour δῶμα) Διός = *domus Jovis* (BUTTMANN, SCHWENCK, G. SCHOEMANN, LASAULX).

11° De δύο δῶ ou δώνη = *duo domus* (LASAULX).

et dont ils n'osaient, à ce titre, faire l'épouse légitime de Zeus. Homère l'avait placée dans l'Olympe, à titre de mère d'Aphrodite[1] et les mythographes postérieurs ont eu soin de nous apprendre qu'elle était de la famille des Titans, fille de Gæa, et l'une des épouses de Zeus[2]. Hésiode, reconnaissant dans la « belle, l'aimable Dioné, » une déesse de la fécondité entretenue par l'eau, une sœur d'Achéloos, la mit à sa place parmi les nymphes Océanides, filles d'Okeanos et de Téthys[3], comme tel autre parmi les filles de Gæa et d'Hélios. Enfin, on en fit soit une Néréide[4], soit une Hyade ou plutôt Thyiade, mère[5] ou nourrice[6] de Dionysos, dans laquelle on retrouvait encore par la réflexion Gæa, la terre humectée d'où sort le cep et sa liqueur divine[7].

Tous ces systèmes étaient plausibles et ont pu même être vrais tour à tour, car la mythologie antique n'entendait point lier sa foi à des réalités objectives immuables et vivait au jour le jour de l'apport incessant des imaginations en travail. Les plus récents retournaient d'instinct à la conception primitive, à la religion pélasgique qui avait dû installer dans ce recoin fertile le culte de la Terre nourricière symbolisée par le chêne chargé de fruits et ayant pour acolytes les divinités des sources vives, conçues peut-être comme les filles ou les tributaires du puissant Achéloos, le père des eaux. Il n'y avait qu'un pas de plus à faire pour restituer dans son ensemble la religion pélasgique de Dodone; c'était de reconnaître dans le Zeus du Tomaros, dont le souffle s'abattait d'en-haut sur le chêne de Gæa, l'époux de Gæa,

1) Hom. *Iliad.*, V, 378. 381. — 2) Apollod., I, 1, 4 : 3, 1. Apollodore remarquait qu'à Dodone Dioné jouait le rôle d'Héra (ap. Schol. Hom. *Odyss.*, III, 91). — 3) Hesiod. *Theog.*, 17. 353. — 4) Apollod., I, 2, 6. Apollodore, suivant le système éclectique, distingue la Titanide de la Néréide. — 5) Eurip. *Antigon.*, fragm. 18. Hesych. s. v. Βάκχου Διώνη. — 6) Schol. Hom. *Iliad.*, XVIII, 486. — 7) Diod., III, 61.

l'impétueux Ouranos, dont les Hellènes avaient caché la personnalité brutale sous le nom béni de Zeus[1].

Bien qu'Homère ne fasse aucune allusion à la déesse adorée à Dodone, le rapport qu'il établit entre Dioné et Aphrodite et, plus tard, l'identification complète de ces deux types divins, la présence à Dodone des « Colombines » prêtresses de Dioné, et l'obstination des légendes locales à reproduire sous les formes les plus variées le symbole de la colombe [2], étroitement lié au culte oriental d'Aphrodite, nous obligent à croire à une importation de rites venus de l'Orient, importation que les prêtres de Thèbes avaient déjà signalée à Hérodote comme s'étant faite par l'intermédiaire des Phéniciens. Ce n'est pas là une conséquence forcée de faits probants[3], mais une présomption légitime qui s'approche de la certitude à mesure qu'on relève aux alentours les traces laissées dans la région par les Asiatiques. On trouve au

1) Il est aisé de remarquer que le « Zeus Pélasgique » de Dodone fut toujours considéré comme un être à part et ne se fondit qu'imparfaitement avec le Zeus anthropomorphe des Hellènes. C'est le premier de ces trois Jupiter (*Ætherius - Saturnius - Optimus Maximus*) mentionnés par Ampelius (*Lib. mem.* 9, 1), dans lesquels on reconnaît aisément Ouranos, Kronos et Zeus. — 2) Cf. *Chaoniae columbae* (Prop., I, 9, 5) : *Dionaea columba* (Stat., *Silv.*, III, 5, 80). On sait le rôle important que joue dans les mythologies orientales la colombe, symbole de l'amour et de la fécondité. La colombe blanche était, en Palestine, l'objet d'une telle vénération (Tibull., I, 7, 17) qu'elle a pénétré, à l'état de symbole, jusque dans le Nouveau Testament. Les légendes de Délos offrent à peu près l'équivalent des Péléiades : les filles du prophète Anios échappent aux violences d'Agamemnon par leur métamorphose en colombes (Ovid. *Metam.*, XIII, 650 sqq.). — 3) On peut toujours soutenir que la colombe n'est pas la propriété exclusive d'Aphrodite, et que le culte de Zeus suffirait pour expliquer sa présence à Dodone, car, dans l'*Odyssée* (XII, 62), ce sont les « colombes qui portent l'ambroisie au père Zeus. » On peut dire aussi que le nom des Péléiades contient quelque allusion perdue. On les appelait « colombines » comme on appelait « ourses » les prêtresses d'Artémis à Brauron et à Munychie (Suidas, s. v. ἄρκτοι), « abeilles » les prêtresses de Déméter (Schol. Pind. *Pyth.*, IV, 104), et « taureaux » les jeunes Éphésiens qui servaient à boire dans les fêtes de Poseidon (Athen., X, § 25).

nord de Dodone, dans le pays des Chaoniens, une ville du nom de Phœnikè, et, plus près encore, la vallée du Thyamis avait une Ilion, un Simoïs et un Xanthe, c'est-à-dire qu'elle était pleine des souvenirs du pays où la blonde Aphrodite hantait les pâtres de l'Ida[1]. Enfin, il est historiquement certain que Dioné, la déesse de Dodone, a été assimilée, par les traditions locales elles-mêmes, à la déesse orientale, ou même identifiée avec elle[2].

On expliquerait suffisamment, ce semble, le caractère multiple de Dioné qui participe également de Gæa et d'Aphrodite, en admettant qu'au culte pélasgique de la Terre féconde s'est superposé, à une certaine époque, le culte de la déesse orientale de la fécondité, la fusion des deux types ayant été facilitée par l'affinité intime de leurs attributs. Si rapide et si complète qu'ait été cette fusion, elle ne put effacer le dualisme qu'inaugura nécessairement le rapprochement de deux religions hétérogènes. A côté du sacerdoce pélasgique des Selloi, qui jadis suffisait à pourvoir d'hommages et d'offrandes le couple primitif du Ciel, dont ils écoutaient la voix invisible, et de la Terre, sur le sein de laquelle ils dormaient, subsista le sacerdoce exotique des Péléiades, prêtresses d'Aphrodite.

On a ainsi le mot de l'énigme qui tourmentait déjà les grammairiens et les archéologues de l'antiquité. Un petit nombre d'entre eux s'arrêtaient au système de Suidas qui

1) Sur la diffusion du culte d'Aphrodite dans la région, voy. H. Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 397-428. — 2) L'identification de Dioné et d'Aphrodite est de règle chez les poètes, à partir de l'époque alexandrine. Cf. Theocr. *Idyll.*, VII, 116. Bion, I, 93. Virg. *Eclog.*, IX, 47. Horat. *Carm.*, II, 1, 39. Ovid. *Art. am.*, III, 3. 769. *Fast.*, II, 461; V, 309. Calpurn. *Eclog.*, IX, 56. Suidas, s. v. Διωναία. En ce qui concerne Dodone, Servius n'hésite pas à dire, sans doute d'après Varron, que le temple y était consacré *Jovi et Veneri* (Serv. *Æn.*, III, 466) et on rencontre ailleurs Aphrodite appelée Dodone : Ἀφροδίτην, ἣν τινες Δωδώνην λέγουσι. — Κύπρις, ἣν καὶ Δωδώνην λέγουσι (Clem. Rom. *Homil.*, IV, 16. V, 13).

assignait aux Selloi et aux Péléiades une origine commune, tout en affirmant l'antériorité du sacerdoce des Selloi. Suidas supposait que, au temps où l'oracle avait été transféré de Thessalie en Épire, des femmes thessaliennes avaient émigré avec lui et donné naissance aux Péléiades[1]. La plupart des érudits croyaient à l'hétérogénéité des deux corporations sacerdotales. Ils pensaient que les Selloi avaient constitué à l'origine le sacerdoce de la Dodone thessalienne et s'étaient adjoint, en Épire, un sacerdoce local, celui des Péléiades[2]. Ils avaient raison en ce sens que l'association de deux cultes desservis par des corporations distinctes indique presque toujours une transaction entre des religions rivales et non pas le dédoublement spontané de l'une d'elles. Seulement, ils auraient été fort embarrassés d'expliquer d'une manière satisfaisante les attributions respectives des Selloi et des Péléiades. Sans doute, il n'y a pas eu à Dodone d'oracle de Dioné indépendant de celui de Zeus, mais il a dû y avoir coopération des deux divinités dans l'œuvre mantique, Zeus révélant sa pensée par le souffle de l'air dans le feuillage du chêne, et Dioné, en sa qualité de déesse tellurique et de déesse orientale[3], par les songes. Or, si, comme Lycophron l'affirme[4] et comme plus d'un critique le pense, l'incubation a été pratiquée à Dodone, elle l'a été par ces Selloi dont la terre était le lit, tandis que les Péléiades sont toujours représentées comme traduisant le langage mystérieux du chêne sacré. Il y aurait eu, en quelque sorte, interversion des rôles et des procédés divinatoires familiers à chacune des deux divinités. On comprend aisément, au

1) Strab., VII, 7, 12. — 2) Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233. — 3) Sur l'incubation dans les temples d'Astarté, Mylitta,... etc. Voy. F. Lenormant, *La Divination chez les Chaldéens*, p. 127-149. — 4) (Σελλοὶ χαμαιεῦναι)· χαμαὶ γὰρ δοραῖς ἐγκοιμώμενοι δι' ὀνείρων τοῖς χρωμένοις χρηματίζουσιν ἐκ Διός, καθὰ καὶ Λυκόφρων ἱστορεῖ (Eustath. ad *Iliad.*, XVI, 233). C'est aussi l'avis de Lasaulx (*Op. cit.*) et de G. Bernhardy (*Griech. Literat.*, I[4], p. 243).

contraire, que les Selloi, prêtres de Gæa et de Zeus (Ouranos) aient d'abord suffi à dispenser la double révélation apportée du sein de Gæa par les songes et des hauteurs célestes par les voix symboliques, et qu'ils aient ensuite cédé aux hiérodules orientales d'Astarté le soin d'interpréter, sous leur direction, les voix du chêne, ce chêne étant animé, non plus seulement par le souffle de Zeus, mais par les ébats et les appels amoureux des colombes.

On peut même, sans s'égarer en vaines hypothèses, retrouver dans les rares traditions qui concernent l'histoire primitive de la contrée, sinon la date, au moins quelques souvenirs de l'époque où put être introduit à Dodone le culte asiatique et le sacerdoce des Péléiades. Au temps d'Homère, ce sont les Thesprotes qui détiennent l'oracle et l'on n'entend parler que des « Selloi interprètes de Zeus. » Plus tard, à l'époque historique, l'oracle est aux mains des Molosses, et Dioné, avec ses Péléiades, est devenue une divinité parèdre de Zeus. Or, les Thesprotes, descendants d'un éponyme légendaire Thesprotos, fils de Lykaon et petit-fils de Pélasgos[1], nous sont donnés comme les héritiers immédiats des traditions pélasgiques, tandis que les Molosses ont pour éponyme un fils de Pyrrhos et d'Andromaque[2] et sont venus, d'après la tradition, de Thessalie en Épire, sous la conduite de Pyrrhos lui-même[3]. La dynastie qui régnait sur les Molosses se disait Æakide, et on peut bien accorder qu'en effet, dans le tumulte des invasions qui amenèrent en Thessalie des peuplades de toute origine, une tribu achéenne, refoulée par le choc, franchit le Pinde et vint se fondre avec une tribu épirote à qui elle légua ses souvenirs. Pourquoi n'admettrait-on pas que l'influence de cet élément nouveau ouvrit aux innovations le sanctuaire même de l'antique religion des Pélasges, et que

1) Apollod., III, 8, 1. cf. Hygin., *fab.*, 88. — 2) Serv. *Æn.*, III, 297. — 3) Strab., VII, 7, 7. Plutarch. *Pyrrhus*, 1. Pausan., II, 23, 6.

l'Astarté orientale, apportée par les Phéniciens à Corcyre et sur les côtes de la Chaonie, put être installée à Dodone, sous le nom de Dioné, par les descendants de cet Achille aventureux dont les ossements reposaient sur la terre asiatique, témoin de ses exploits? Aussi bien la légende établit à sa manière un certain rapport entre les Æakides et le sacerdoce des Péléiades, sacerdoce qui, dans l'hypothèse, aurait été institué sous la double influence des Achéens et des Asiatiques. On racontait que Pyrrhos, étant venu à Dodone pour consulter l'oracle, y avait enlevé Lanassa, petite-fille d'Héraklès, dont il eut huit enfants[1]. Ce récit, soumis à un examen superficiel, pourrait servir à prouver que le temple avait déjà des prêtresses d'illustre origine et qu'on reconnut de bonne heure l'inconvénient de les mettre trop jeunes en face des consultants; mais on sait que le propre de la légende est de travestir ou même de renverser les rapports réels. Il n'en faut retenir que l'idée la plus générale, c'est-à-dire le souvenir vague de quelque innovation, peut-être violente, intéressant le sort des femmes consacrées et coïncidant avec l'hégémonie des Molosses.

De même qu'une immigration achéenne, appelant dans la vallée de Dodone les rites orientaux, expliquerait la régénération de l'oracle, de même l'invasion des Thessaliens lancés, par un reflux contraire, de l'Épire sur la Thessalie, aiderait à débrouiller le chaos des traditions confuses dont les partisans de la Dodone thessalienne avaient profité pour édifier leur système. Comme tous les envahisseurs, les Thessaliens, une fois en possession du bassin du Pénée, durent s'approprier, non-seulement le sol, mais aussi les légendes et la gloire passée des vaincus. Il se forma ainsi un mélange de souvenirs hétérogènes qui s'associèrent suivant le procédé de la légende, c'est-à-dire au mépris des circonstances

1) Justin., XVII, 3, 4.

de lieu et de temps. Les Thessaliens de la Phthiotide se substituèrent de bonne foi aux Myrmidons d'Achille, sans oublier leurs impressions premières. Le nom d'Achille fut ainsi rapproché de celui de Dodone, et ce premier état de la légende se trouva fixé à jamais dans le texte de l'*Iliade*.

Par contre-coup, quelques légendes thessaliennes ou accréditées en Thessalie pénétrèrent à Dodone. C'est de cette façon que le culte de Bacchus, porté de la Thrace à Pytho à travers la Thessalie, envoya l'écho de ses orgies jusque dans la vallée de Dodone. S'il ne put transformer les Péléiades en Ménades et leur apprendre à prophétiser par enthousiasme, il fit du moins de Dioné la mère ou la nourrice de Dionysos. On a vu plus haut comment l'exégèse homérique était venue en aide à cet amour-propre si actif qui poussait chaque tribu hellénique à localiser dans la région occupée par elle ses traditions religieuses et les réminiscences de sa vie antérieure. Dodone fut ainsi placée en Thessalie. Il n'y avait pas d'inconvénient à ce qu'elle n'y fût point réellement, car on concluait de là que le sanctuaire de Zeus avait été déplacé depuis les temps héroïques et transporté en Épire par les Thessaliens eux-mêmes, pour des raisons dont il n'était pas difficile d'imaginer un grand nombre.

Nous écartons ainsi, sans laisser, ce semble, de détail inexpliqué, tous ces nuages artificiels accumulés par l'érudition antique sur des commencements déjà assez obscurs par eux-mêmes. On n'a plus besoin de se demander si Dodone doit s'appeler Thessalienne, Thesprotique ou Molosse, et de disputer sur la convenance de chaque épithète[1]. Elle a été successivement la propriété des Thesprotes et des Molosses, sans cesser d'être une institution

1) Schol. Hom. *Iliad.*, XVI, 233. Fréret (*Mém. Acad. Inscr.* XLVII, p. 12) apporte un argument sans valeur à la cause des Thesprotes, en dérivant Θεσπρωτός de θεσπίζω. L'argument est repris par G. F. Unger (*Philolog*. Supplem. II, p. 713).

dont les Thessaliens essayaient de s'approprier la gloire.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée plus nette de la façon dont a dû se constituer le double sacerdoce de Zeus et de Dioné, et des rapports qui s'établirent entre les deux corporations. L'antériorité du sacerdoce des Selloi ne paraît pas discutable. Elle est indiquée par le texte d'Homère, conforme aux vraisemblances, attestée par la répugnance que montra pour les Péléiades l'esprit conservateur des Béotiens et par des réminiscences fixées dans les témoignages hésitants des auteurs. Le Zeus des Pélasges n'avait d'autres ministres que ces Tomoures grossiers, voués à une vie austère, qui, bien longtemps avant les moines chrétiens, croyaient le soin du corps contraire à la sainteté. On se représentait volontiers ces desservants de l'oracle primitif endormis à terre sur les peaux des victimes et hantés par des visions prophétiques.

Les Tomoures n'étaient-ils qu'une fraction choisie, l'élite des Helloi, qui auraient formé une caste sacerdotale? Faut-il croire, pour donner satisfaction à une étymologie bizarre et sans valeur grammaticale, que le même mépris du corps qui leur interdisait de se laver les pieds exigeait d'eux la continence? Le fait n'est pas invraisemblable en lui-même. On rencontre dans d'autres cultes des scrupules analogues, et ce serait une erreur de croire que l'effronterie naïve du symbolisme pélasgique dût bannir d'une telle religion la préoccupation de la chasteté. En tout cas, nous ne pouvons plus répondre à ces questions qui se posent à nouveau, et plus complexes encore, en ce qui concerne les Péléiades[1].

1) La continence était souvent exigée des prêtresses d'Athêna, d'Artémis et d'Apollon : elle l'était aussi, comme par effet de contraste, de la néocore d'Aphrodite à Sikyone (Pausan., II, 10, 4) et de la prêtresse de Gæa à Ægire (Pausan., VII, 25, 13. Voyez ci-dessus, p. 254). Ces deux derniers exemples fournissent pour le cas présent des analogies dont on comprend la valeur en songeant que Dioné est à la fois Gæa et Aphrodite.

Les premières Péléiades ont dû venir de l'Orient avec leur déesse et continuer à Dodone leur profession d'esclaves sacrées (ἱερόδουλοι). Elles tombèrent nécessairement, comme le voulait la nature et aussi le droit antérieur du culte pélasgique, sous la dépendance des Tomoures, et purent ainsi être considérées comme étant au service de Zeus. On conçoit que les prêtres pélasgiques, éponymes des Hellènes, n'aient pas laissé se fonder à côté d'eux un culte indépendant du leur, et sur lequel ils n'auraient pas eu la haute main. Le travail spontané de l'imagination suffit à rétablir l'unité un instant compromise du type de Dioné et à la rattacher, sous sa nouvelle forme, à Zeus, rapproché lui-même, autant que possible, du type des divinités helléniques. De même, les deux sacerdoces s'associèrent, et il suffit de prendre les prêtresses dans les familles des Selloi pour faire disparaître, non plus théoriquement, mais réellement, toute différence d'origine entre ces deux corporations. Voilà pourquoi les Péléiades n'eurent pas de généalogie à part et ne représentent pas une race distincte que, du reste, avec ou sans l'obligation du célibat, elles eussent été incapables de perpétuer. Comme les pythies de Delphes ou les vestales de Rome, elles constituaient sans doute un collège de vierges, chaste tribut payé par les familles sacerdotales à la religion ainsi rajeunie du lieu. Ce collège comptait trois membres au temps d'Hérodote[1], et rien ne fait supposer que ce chiffre ne soit pas le chiffre normal. Les inscriptions nous apprennent que le corps hiératique était présidé par un archiprêtre qui portait le titre de *Naïarque* (Ναΐαρχος)[2]. A côté, et probablement au-dessous de lui, on rencontre un administrateur ou intendant qualifié de « prostate de Zeus Naïos et de Diona[3]. »

1) Herod., II, 55. — 2) Carapanos, *Dodone*, p. 56. Le *naïarque* mentionné sur l'inscription s'appelle Ménécharmos. — 3) Carapanos, *Ibid.*, p. 50. Voy., sur les attributions du prostate Philoxenos, E. Egger, *Journal des Savants* [1877], p. 671 sqq. L'article a été reproduit par Carapanos (*Ibid.*, p. 201-211).

L'enchaînement des faits ainsi présenté nous permet de nous faire une idée approchée de la façon dont a pu s'installer et se modifier à Dodone le service de la divination.

L'antiquité universellement reconnue de l'oracle doit être réelle. L'hommage que lui rendaient, sous ce rapport, les instituts rivaux est significatif. On peut donc admettre que le Zeus des Pélasges y révélait sa volonté aux consultants, même avant l'arrivée de la déesse asiatique. Par quel procédé? On ne saurait le dire avec certitude; mais il semble que le murmure des feuilles et des eaux courantes était bien le langage que devaient prêter les rustiques peuplades des anciens temps à un dieu invisible. L'incubation n'était sans doute pas non plus inconnue des Pélasges. Les rites oniromantiques associés en Italie au culte de Faunus[1] témoignent de la haute antiquité de cette méthode divinatoire qui a dû être pratiquée en même temps des deux côtés de l'Adriatique par des peuples de même origine et au nom de religions analogues. L'oniromancie aurait pu être à Dodone le trait d'union des deux cultes locaux, soit avant, soit après la transformation subie par la personnalité de Dioné, en ce sens que l'incubation, pratiquée au pied du chêne symbolique, à l'abri de son feuillage murmurant, près de la source sacrée, aurait été une sorte d'extase déterminée par les forces telluriques et occupée par la pensée de Zeus. En tout cas, il faut se rappeler que les rites de l'oniromancie ne jouent aucun rôle dans les consultations historiques de l'oracle, et n'en affirmer l'existence qu'avec une extrême réserve.

L'installation du sacerdoce oriental dut modifier les habitudes primitives. Une fois associés aux Péléiades, les Selloi furent amenés, par la force des choses, à se réserver le rôle

1) Le Faunus latin, personnification du souffle de l'air dans les bois (*Faunus* de *favere*=*flare*. cf. *Favonius*), génie fécondant et dieu prophète, a été, pour les Pélasges italiques, l'équivalent un peu amoindri du dieu de Dodone.

d'interprètes, d'« hypophètes » des dieux, en laissant à leurs compagnes le rôle d'instruments de la révélation. Il n'y eut point entre les deux sacerdoces concurrence de méthodes rivales, mais coopération. A supposer que le culte d'Astarté eût introduit une sorte de divination par les colombes, l'unité de révélation pouvait être facilement sauvegardée. Il suffisait pour cela de considérer les colombes comme n'ayant de vertu fatidique que par Zeus, et ne l'exerçant que posées sur le chêne de Zeus.

Mais il faut laisser de côté les rites divinatoires dont l'application à Dodone ne saurait être démontrée, pour considérer d'un peu plus près ceux qui constituent le caractère propre et l'originalité de l'oracle. On peut distinguer, d'une manière générale, dans l'élaboration des rites divinatoires au sein des instituts mantiques, trois périodes : une période de tâtonnements où diverses méthodes, traditionnelles ou importées, sont essayées à la fois; une période de maturité où l'oracle fixe son rituel, se constitue une méthode propre et l'impose à ses clients; une ère de décadence où il est obligé, pour retenir une vogue qui s'en va, de faire des concessions aux préférences particulières des consultants et de diversifier ses procédés. A Dodone, la première période a vu peut-être pratiquer indifféremment la divination par les songes, par le chêne et par les colombes; la seconde a fait prévaloir le procédé caractéristique du lieu, la révélation par l'esprit de Zeus momentanément incorporé au chêne et parlant un langage intelligible aux Péléiades. « A Dodone, dit un mythographe, il y avait un chêne consacré à Zeus, et dans ce chêne était un oracle dont des femmes étaient les prophétesses. Les consultants s'approchaient du chêne et l'arbre s'agitait un instant, après quoi, les femmes prenaient la parole, disant : Zeus annonce telle et telle chose[1]. » Cette sèche

1) Mythogr. Græc., ed. Westermann. *Appendix*, XXIV. Cf. Eudocia, p. 126. Suidas, s. v. Δωδώνη.

notice ne nous apprend pas grand chose sur les détails de l'opération fatidique. On voit seulement que, dans cette méthode originale, se combinent les caractères de la divination inductive et de la divination intuitive. Il y a interprétation d'un signe extérieur, mais, en même temps, la disproportion entre le signe et la chose signifiée est telle que les Péléiades ne pouvaient se passer d'une inspiration intérieure.

La part de l'élément intuitif devint tout à fait prépondérante lorsque les prêtres de Dodone, jaloux de la gloire de Delphes, cherchèrent à imiter d'aussi près que possible l'oracle rival. Dodone, pourvue d'un culte des Nymphes et de traditions dionysiaques, possédait en effet tous les éléments générateurs de l'enthousiasme. On ne renonça pas à se servir du chêne merveilleux, mais la Péléiade qui en interprétait le langage imitait les allures de la Pythie à tel point qu'on la trouve appelée, assez heureusement, « la pythie au chêne[1], » et comparée, comme les prêtresses d'Apollon, aux sibylles légendaires[2].

La Péléiade but sans doute à la source de Zeus, comme la Pythie à la source Kassotis et, comme elle, parla en hexamètres. On prétendit même que les Péléiades avaient rendu des oracles en vers longtemps avant que Phémonoé n'eût enfermé dans le mètre épique la pensée d'Apollon, et on citait les premiers vers tombés de leur bouche. C'était une sorte d'invocation aux deux divinités pélasgiques de Dodone, à Zeus et à Gæa-Dioné : « Zeus était, Zeus est, Zeus sera, ô grand Zeus ! La Terre produit ses fruits ; c'est pourquoi invoquez notre mère, la Terre[3]. » Les oracles ordinaires étaient précédés d'une formule invariable, qui était peut-être employée aussi à Delphes : « L'esprit de Zeus indique[4]... » et se termi-

1) Ἡ διὰ δρυὸς Πυθία (Suidas, s. v. Προφητεία). — 2) Plat. *Phaedr.*, p. 244. Pausan., X, 12, 10. Cf. Aristid. *Orat.*, III, p. 13, ed. Dindorf. — 3) Pausan., X, 12, 10. Voy. le texte ci-dessus, p. 254, note 4. — 4) Ὁ (νοῦς) τοῦ Διὸς σημαίνει. Macr. *Saturn.*, I, 7, 28. Steph. Byz., s. v. Ἀβοριγῖνες. De-

naient le plus souvent par une recommandation énigmatique: « Sacrifier à Achéloos[1]. » Cet épiphonème monotone finissait par se graver dans les mémoires. Ce sont peut-être les Selloi qui ont appris à Caton la manière de placer son fameux *Delenda Carthago.*

Tel dut être le rit uniforme et solennel adopté par le sacerdoce de Dodone et maintenu jusqu'à l'époque de la décadence, c'est-à-dire jusque vers la fin du quatrième siècle avant notre ère. Alors, des pratiques qui avaient peut-être déjà été en vigueur, mais qu'on avait délaissées, reparurent et furent employées même dans des consultations solennelles. C'est ainsi que s'introduisit ou que refleurit à Dodone la cléromancie. Le fait est attesté par Cicéron seul, mais avec des détails qui ne laissent aucun doute sur la valeur historique de son témoignage. Peu de temps avant la bataille de Leuctres, les Spartiates consultèrent de cette façon l'oracle, et Cicéron raconte qu'un singe, appartenant au roi des Molosses, culbuta le coffre où étaient les sorts ainsi que tout l'appareil disposé pour le tirage. Cette boutade de l'animal

MOSTH. *De fals. leg.*, p. 437. Cf. HERACL. ap. PLUTARCH. *De Pythiae orac.*, 21. On traduit ordinairement ὁ τοῦ Διὸς par « le prêtre de Zeus, » mais on pourrait dire aussi bien « la prêtresse, » ou la Péléiade, comme on disait la Pythie. Cette réticence est le vrai nom de l'innommé, de l'esprit invisible de Zeus.

1) EPHOR. ap. MACR. *Saturn.*, V, 18, 8. SCHOL. HOM. *Iliad.*, XXIV, 616. Cet hommage rendu à l'Achéloos avait donné à penser aux érudits. Le plus simple était de prendre la recommandation à la lettre, et c'est ce qu'avaient fait, suivant le scoliaste d'Homère, les Athéniens, les Dyméens, les Rhodiens, les Siciliens et les Acarnanes. D'autres entendaient par Achéloos l'eau en général, surtout l'eau douce et sa vertu purifiante ('Αχελῷος de ἄχη λύειν). Achéloos, avant d'être un fleuve en particulier, avait été le fleuve-type, l'eau courante. On le disait fils d'Okeanos, c'est-à-dire petit-fils de Zeus. Ouranos, le dieu de Dodone. Son culte était donc naturellement associé à celui de Zeus Naïos. Plus tard, Achéloos devint un fleuve étolien, assez éloigné de Dodone, et ses relations avec l'oracle, une énigme qu'on expliquait diversement. Une tradition accueillie par Aristote (*Meteor. I*, 14. SCHOL., *ibid.*) voulait que la vallée de Dodone eût été le lit primitif de l'Achéloos. On supposait peut-être que la source de Zeus continuait à lui emprunter ses

était un présage fâcheux qui fut expliqué séance tenante par « la prêtresse préposée à l'oracle[1]. »

La surveillance et l'interprétation des sorts étaient donc attribuées aux Péléiades. C'étaient elles encore qui, s'il en faut croire l'unique témoignage de Servius[2], dispensaient la révélation par un mode tout à fait analogue à la divination par le chêne et peut-être aussi anciennement pratiqué. La source de Zeus, qui coulait au pied du chêne, passait pour une merveille. On prétend que ses eaux éteignaient les flambeaux allumés, mais rallumaient les flambeaux éteints qu'on approchait de leur surface[3]. Les théoriciens ne manquèrent pas de lui attribuer un rôle dans l'excitation prophétique des Péléiades. On pouvait utiliser d'une manière plus simple la vertu fatidique de la source en interprétant le murmure de l'eau courante, considéré comme langage divin, au même titre que le bruissement des feuilles du chêne. Servius semble croire que c'était là une des variantes de la méthode traditionnelle et que la source tirait de l'arbre sacré ses propriétés spéciales, car il raconte que l'excision du chêne fit cesser les « murmures fatidiques. »

Enfin, un présent que firent à l'oracle les Corcyréens fournit aux consultants de la décadence un supplément d'informations surnaturelles. C'était un bassin de bronze, supporté par une colonne, à côté duquel était figuré un enfant porté par une colonne pareille et tenant à la main un fouet formé de trois chaînettes de bronze, garnies de boutons métalliques (ἀστράγαλοι)[4]. Ces chaînettes, agitées par le vent, frappaient

eaux, en dépit des distances et des obstacles naturels. On disait bien à Delphes que la source Kastalia dérivait aussi de l'Achéloos (PAUSAN., X, 8, 9).

1) CIC. *Divin.*, I, 34. Cf. LIV. VIII, 24 (*sortes Dodonaei Jovis*). SCHOL. PIND. *Pyth.*, IV, 337. — 2) SERV. *Æn.*, III, 646. Le texte de Servius est assez vague et ne contiendrait rien de nouveau si l'on y changeait simplement *qui* (*fons*) en *quae* (*quercus*). — 3) LUCRET., VI, 880 sqq. PLIN., II, 103. POMP. MELA, II, 3. SOLIN., 9. AUGUSTIN., *Civ. Dei*, XXI, 5. — 4) STRAB., VII, *fragm.*, 3. STEPH. BYZ. s. v. Δωδώνη. Cf. CALLIMACH., *In Del.*, 285. SCHOL. HOM. *Iliad.*, XVI, 233. EUDOC., p. 127. ZENOB., VI, 5.

le bassin, et en tiraient des sons susceptibles d'être interprétés comme le murmure du chêne ou de la source. Cette espèce de cloche antique a été vue encore par Polémon le Périégète, sinon par son copiste Aristide de Milet[2], et personne n'en a contesté sérieusement l'existence; mais tout le monde ne convient pas que ce soit là le fameux « bronze de Dodone, » « bronze bavard » auquel on comparait les gens dont la langue ne reste jamais en repos[3].

Le mythographe Demon prétendait que l'instrument divinatoire ainsi désigné était une guirlande de bassins contigus qui, lorsque l'un d'eux heurtait l'autre sous la poussée du vent, prolongeait indéfiniment le son produit[4]. En effet, Clément d'Alexandrie, dans une énumération assez confuse, il est vrai, d'antiquailles païennes, distingue le « bassin Thesprotique » du « bronze de Dodone[5]. » Là-dessus, grande querelle entre les érudits, comme si le litige ne comportait qu'une solution exclusive de tout accord entre les opinions controversées. Le témoignage de Demon est d'autant moins suspect que nous retrouverons dans l'histoire de l'oracle des allusions à ces bassins, c'est-à-dire à des trépieds symboliques dont la piété des peuples avait fait hommage à l'oracle et qui pouvaient avoir été rangés en cercle autour du chêne de Zeus. L'idée de faire servir ces ex-votos à la divination est toute naturelle, d'accord avec les idées des anciens sur les effets surnaturels du son de l'airain[6] et surtout avac les rites de Dodone, puisque c'était là, en définitive, une manière de faire parler le souffle prophétique de Zeus.

1) Philostr. *Imagg.*, II, p. 830. — 2) Steph. Byz., s. v. Δωδώνη. Suidas, s. v. Δωδωναῖον χαλκεῖον. Cf. L. Preller, *Polemonis periegetae fragmenta*. Lips. 1838. — 3) Zenob. *Ibid.* — 4) Steph. Byz. *Ibid* — 5) Clem. Alex. *Protrept.* § 11. — 5) Le son de l'airain passait dans l'antiquité, bien avant l'invention des cloches, pour chasser les mauvais esprits (Cf. Tibull., I, 8, 22). Il y a, sur ce sujet curieux, des dissertations de Magius, Passeri, Lorenzi, Lazzarini, O. Jahn, L. Bruzza.

Mais, de ce que les trépieds pouvaient parler, il ne s'ensuit pas que l'offrande bizarre des Corcyréens n'ait pu être utilisée, elle aussi, par la même méthode divinatoire. Comparé au cercle de trépieds, le bassin de Corcyre représente un engin plus commode, d'une fabrique plus récente, et construit peut-être exprès pour convertir en expériences faciles les phénomènes d'acoustique observés d'abord sur les trépieds.

De toute manière, il n'est pas douteux que le son du bronze n'ait servi à Dodone de véhicule à la révélation. Callimaque appelle les Selloi « les serviteurs du bassin qui ne se tait jamais[1], » et presque tous les auteurs qui ont parlé de la cessation des oracles ont dit, en rappelant le souvenir de Dodone: « le bassin ne prophétise plus[2]. » Ce mode de divination, comme les pratiques des Péléiades, a un caractère local qui achève la physionomie de l'oracle. Si l'on excepte la période, peut-être très-courte, durant laquelle la cléromancie y fut en usage, on peut dire que tous les signes par lesquels Zeus Dodonéen manifestait sa volonté étaient perçus par l'oreille. C'étaient les *voix* invisibles du dieu auquel les Pélasges n'avaient donné aucune forme palpable et qui ne se laissait encore ni voir ni toucher. Il y a donc une remarquable unité de méthode dans la mantique de Dodone, bien que la possession de l'oracle ait passé successivement des Pélasges aux Hellènes et de ceux-ci aux peuplades semi-barbares que les Hellènes ne reconnaissaient plus pour être de leur sang.

Le nom des Pélasges est, nous l'avons dit, le premier qui apparaisse dans l'histoire de l'oracle de Dodone. Les origines de cet institut reculent ainsi dans la perspective la plus lointaine qu'ait découverte la critique historique des Grecs. Pour

1) Callimach. *In Del.*, 286. — 2) Clem. Alex., *Protrept.*, § 11. Theodoret. *Græc. affect. cur.*, X, p. 362. Gregor. Naz. *Orat.*, V, 32.

ceux-ci « Pélasges » signifie à peu près « autochtones », et désigne vaguement toutes les générations plus ou moins nomades qui ont précédé les Hellènes sur le sol de l'Hellade. Pour nous, les Pélasges sont les ancêtres des deux grands peuples de l'antiquité classique, et ils n'ont si complètement disparu à l'époque historique que parce qu'ils se perpétuaient sous d'autres noms. Les traditions religieuses avaient, en certains lieux, consacré le souvenir de cette filiation : elles rappelaient aux Athéniens leur descendance pélasgique, et on citait encore le nom du prêtre dodonéen, Skiros, qui, au temps d'Érechthée, avait introduit en Attique le culte d'Athênê[1]. Cette légende, d'ailleurs trop précise pour ne pas être suspecte, reporte la pensée aux temps inconnus où la race pélasgique s'étendait des deux côtés de l'Adriatique et où Dodone était peut-être son principal centre religieux. C'est là, suivant Varron[2], que, chassés de diverses régions et prêts à émigrer, nombre de Pélasges vinrent demander à l'oracle un conseil. Le dieu leur aurait répondu en hexamètres corrects, et aurait poussé l'imitation des formules delphiques jusqu'à imposer à ses Pélasges l'obligation de payer la dîme à Phœbos. Sans vouloir bâtir d'hypothèse sur un fondement aussi fragile, on peut admettre que les anciennes populations de l'Italie, d'origine pélasgique ou en contact avec les Pélasges, connaissaient l'oracle de Dodone. On arriverait même, en suivant cette idée, à établir, non seulement une comparaison, comme fait Denys d'Halicarnasse[3], mais des rapports réels entre Dodone et les oracles italiques de Faunus et de Mars, où se retrouvent des habitudes analogues à celles des Selloi et des Péléiades.

Les consultations fabuleuses des Cabires[4], du chef arcadien

1) Strab., IX, 1, 9. Pausan., 36, I, 3; VII, 25, 1. Suidas, s. v. Σκίρος. — 2) Varr. ap. Macr. *Saturn.*, I, 7, 28. Dion., I, 14. 18. 19. Steph. Byz., s. v., Ἀβοριγῖνες. — 3) Dion. *Ibid.* — 4) Pausan., IX, 25, 8.

Teuthis[1] et des Calydoniens[2], sont autant de souvenirs d'une époque antérieure même à l'âge héroïque. Avec les héros, nous entrons dans les légendes et traditions de la famille hellénique. Bon nombre d'entre eux étaient venus chercher à Dodone des renseignements et des conseils[3]. Les dieux eux-mêmes en avaient appris le chemin. La légende de Dionysos y amène le dieu en quête de sa raison perdue[4] et l'on dut souvent citer cette tradition à Dodone pour mettre l'oracle en état de soutenir le parallèle avec celui de Delphes rendant la raison à Hèraklès. Hèraklès lui-même, qui avait mené si grand tapage à Delphes, s'était montré à Dodone un fils soumis de Zeus et avait eu la consolation de s'entendre annoncer par la voix du chêne paternel la fin prochaine de ses souffrances[5].

L'anecdote par laquelle on expliquait pourquoi les Béotiens ne consultaient l'oracle que par le ministère des Selloi, et non pas des Péléiades, nous amène en quelque sorte au seuil de la période historique, vers le temps où l'invasion béotienne se trouva arrêtée au Kithæron par la résistance des tribus de l'Attique. Les Béotiens étant en guerre avec les Pélasges de l'Attique, disait la légende, les deux peuples eurent recours à l'oracle de Dodone. Qu'avait-il répondu aux Pélasges? Éphore déclare n'en rien savoir; mais il rapporte textuellement la réponse de la Péléiade Myrtila aux Béotiens : « Un sacrilège vous vaudra la victoire. » Cette réponse parut suspecte aux théores béotiens; ils pensèrent qu'en s'expri-

1) Pausan., VIII, 28, 3-6. — 2) Pausan., VII, 21, 1. — 3) Consultations d'Inachos et d'Io (Æschyl. *Prom.*, 658. Tzetzes ad Lycophr., 630); d'Alétès (Ephor. *fragm.*, 17. Schol. Pindar. *Nem.*, VII, 155); de Créon (Euripid. *Phœniss.*, 982); d'Odysseus (Hom. *Odyss.*, XIV, 327; Sophocl. *Niptr. fragm.*, 273-276); de Pyrrhos (Justin., XVII, 3); d'Oreste (Euripid. *Androm.*, 867); d'Enée et d'Hélénos (Dion., I, 51. 55. 58. Serv. *Æn.*, III, 256). — 4) Hygin. *Poet. Astron.*, 23. — 5) Sophocl. *Trachin.*, 170. Hygin. *Ibid.* On a vu plus haut que sa petite-fille Lanassa figurait parmi les prêtresses de Dodone.

mant de la sorte, la prophétesse avait écouté la voix du sang et voulu servir les intérêts des Pélasges. Ils firent alors un de ces raisonnements captieux dont les Grecs étaient coutumiers, et, s'emparant de la pauvre femme, ils la jetèrent dans un brasier ardent. Ils s'étaient dit que, si elle avait menti, ce supplice serait sa punition, et que, si elle avait dit vrai, ils accomplissaient l'oracle au mieux de leurs intérêts, car c'était bien là un sacrilège caractérisé. Les Dodonéens à leur tour, se saisirent des meurtriers et les firent juger par un jury composé des deux Péléiades survivantes et de deux assesseurs masculins. Mais les Béotiens furent absous en raison du partage égal des voix, et ils promirent d'exécuter le malencontreux oracle qui avait amené toutes ces péripéties en dérobant chaque année dans un de leurs temples un trépied pour l'expédier secrètement à Dodone[1].

Il y a dans ce conte une allusion assez claire à l'espèce d'hégémonie morale que dut exercer Dodone sur les tribus qu'elle avait groupées jadis autour de son temple, dans l'Hellade ou Hellopie primitive, et qui s'étaient dispersées, emportant avec elles, comme un héritage glorieux, le nom des Helloi pélasgiques. Ces tribus étaient représentées encore, autour de ce qui avait été leur foyer commun, par des trépieds sacrés, symboles de leur autonomie et de leur nationalité particulière. L'oracle intervint peut-être dans la lutte entre les Béotiens et les habitants de l'Attique pour conseiller aux envahisseurs de se faire agréger à la famille hellénique en entrant, même au prix de quelques sacrifices faits par leur culte national, dans le groupe religieux dont Dodone était le centre.

Ce groupe n'avait sans doute pas la cohésion qu'eurent

1) Ephor. ap. Strab., IX, 2, 4. Cf. Plutarch. *Prov.*, 9. Procl. ap. Phot. *Bibl.*, p. 987. Voy., des versions quelque peu différentes dans Zenob. *Cent.*, II, 84. Suidas, s. v. Μυίας δάκρυον.

ailleurs certaines amphictyonies religieuses, car les Hellènes délaissèrent bientôt Dodone pour Delphes et Zeus pour son prophète Apollon. Nous ne savons si le sacerdoce pélasgique fit quelque effort pour conserver ou pour regagner son antique prestige. Il ne laissa point le culte apollinien pénétrer à Dodone, mais il dut probablement composer avec lui, car nous trouvons les Dodonéens au nombre des peuples qui reçoivent et transmettent à Délos les présents des Hyperboréens. Ils avaient même été, en raison de la situation géographique de leur pays, « les premiers à les recevoir parmi les Grecs[1]. » Les Athéniens, descendants des Pélasges et les aînés des Ioniens, ont dû être le trait d'union entre Dodone et Délos, qui semblaient ainsi les deux pôles opposés d'un même monde. L'alliance entre Dodone et la religion d'Apollon est d'ailleurs attestée par d'autres légendes. On racontait que deux missionnaires apolliniens, fils eux-mêmes d'Apollon et de Thémisto, Telmissos et Galéos, étaient partis de Dodone sur l'ordre de l'oracle, dans deux directions opposées, et avaient ainsi implanté, l'un en Carie, l'autre en Sicile, deux dynasties de devins[2].

Vis-à-vis de Delphes, l'oracle ne put que garder une attitude défiante. La légende se chargeait aussi de justifier ces rivalités inévitables. Il y avait entre Dodone et Delphes le sang de Pyrrhos, tué traîtreusement à Pytho par Oreste, au milieu des autels d'Apollon protecteur du meurtrier[3]. On ne voit pas cependant que ces deux instituts aient rien entrepris l'un contre l'autre. Quand Cinéas attentait au droit d'antériorité dont se vantait à bon droit Dodone, en affirmant que l'oracle de Zeus avait été transféré de Thessalie en Épire

1) Herod., IV, 33. L'Etymologicon Magnum (s. v. Δωδωναῖος) place même, Dodone et la Thesprotie ἐν χωρίῳ τῶν Ὑπερβορέων. L'étude des rites pythiques nous fournira l'occasion de revenir sur les rapports du culte d'Apollon avec la légende d'Hyperborée. — 2) Voy., ci-dessus, p. 59. — 3) Justin., XVII, 3. Pausan., I, 13, 19, etc.

d'après une réponse d'Apollon[1], on ne dit pas que ce fût avec la complicité de l'oracle pythique.

En dépit d'une si redoutable concurrence, le mantéion de Zeus Naïos conserva une bonne part de son crédit, et surtout une réputation de véracité qui passa en proverbe[2]. Nous ne savons si Hésiode avait fait quelque part l'éloge de Delphes, mais nous avons encore le témoignage de respect qu'il accorde en passant à l'institut de Dodone. « Il y a, dit-il, une Hellopie riche en moissons..... C'est là, sur l'extrême limite, qu'est bâtie Dodone, que Zeus a aimée et choisie pour être son oracle vénéré des hommes... Il habite lui-même dans les profondeurs d'un chêne. C'est de là que les humains emportent toute espèce de révélations, pourvu qu'on y interroge le dieu immortel en portant des présents, et qu'on y arrive sous des auspices favorables[3]. »

L'oracle de Dodone figure au nombre de ceux que Crésus consulta dans l'intention de mettre leur clairvoyance à l'épreuve[4], mais l'histoire est si préoccupée de Delphes qu'elle a oublié ce qui fut répondu ailleurs au roi de Lydie. Dodone recrutait surtout sa clientèle parmi les populations hostiles à cette race dorienne qui était comme une armée au service d'Apollon. Pindare, d'ailleurs si dévoué au dieu pythique, se souvient qu'il est Béotien pour chanter Zeus « Dodonéen, père puissant et artisan suprême[5] » : les poètes athéniens,

1) STRAB., VII, *fragm.* 1. — 2) PROPERT., II, 17, 3. OVID. *Trist.*, IV, 8, 43.

3) Ἔστι τις Ἑλλοπίη, ...
ἔνθα δὲ Δωδώνη τις ἐπ' ἐσχατιῇ πεπόλισται·
τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὃν χρηστήριον εἶναι,
τίμιον ἀνθρώποις· ναῖεν δ' ἐν πύθμενι φηγοῦ·
ἔνθεν ἐπιχθόνιοι μαντήια πάντα φέρονται,
ὃς δὴ κεῖθι μολὼν θεὸν ἄμβροτον ἐξερεείνῃ
δῶρα φέρων, ἔλθῃ δὲ σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν.

(HESIOD. ap. SCHOL. SOPHOCL. *Trach.*, 1169 [1167]. STRAB. VII, 7, 10.)

4) HEROD., I, 46. — 5) Δωδωναῖε μεγάσθενες ἀριστότεχνα, πάτερ. PINDAR. *Fragm.*, p. 224, éd. Dissen.

Eschyle et Sophocle, payent à l'antique oracle des Pélasges un tribut de vénération[1]. Peut-être Thémistocle, après s'être assis au foyer du roi des Molosses[2], alla-t-il demander à Zeus en quel endroit l'exil lui serait moins amer. Les Athéniens n'avaient garde de négliger leurs relations amicales avec le sacerdoce épirote : c'était pour eux une manière de remémorer leur origine pélasgique, l'autochtonie dont ils étaient si fiers, et ils continuaient ainsi, sur le terrain de la religion, la lutte d'influence qui s'établit de bonne heure entre eux et les Spartiates, favoris d'Apollon Pythien.

De temps à autre, le crédit de Dodone s'affirme même là où la foi apollinienne est la plus vive. Une génération avant les guerres médiques, Apollonie, ville fondée sur la côte d'Illyrie par les Eubéens, fidèles d'Apollon, consulte Dodone en même temps que Delphes[3]. Les Spartiates eux-mêmes y viendront à leur tour, lorsque certains scandales auront ébranlé leur foi dans le sacerdoce pythique. L'affaire de Lysandre leur donna à réfléchir. Il ne tint pas à cet ambitieux que l'oracle de Zeus sollicité par lui en même temps que l'oracle de Delphes et celui d'Ammon, ne se fît le complice de ses projets[4]. Peut-être l'attitude des prêtres de Dodone parut-elle, en cette circonstance, plus nette que celle de Delphes. En tout cas, les consultations lacédémoniennes devinrent plus fréquentes. Agésilas consulta Zeus Dodonéen sur l'opportunité d'une guerre contre le roi de Perse et se conduisit de façon à laisser croire qu'il voulait humilier l'oracle de Delphes. Obligé, en effet, par les éphores de faire une contre-épreuve à Delphes, il posa la question de ma-

1) Æschyl. *Prometh.*, 530 sqq. Sophocl. *Trachin.*, 1170. — 2) Les Molosses étaient les alliés et presque les parents des Athéniens. Il y avait des Molosses parmi les colons de l'Ionie (Herod., I, 146). — 3) Herod., IX, 93. L'agent de Lysandre, Phérécrate, qui connaissait personnellement les desservants de l'oracle, était natif d'Apollonie (Diod., XIV, 13). — 4) Corn. Nep. *Lysand.*, 3. Diod., XIV, 13. Plutarch. *Lysand.*, 25.

nière à ôter toute liberté aux prophètes de Pytho, en demandant « si Apollon était du même avis que son père [1]. Les éphores comprirent sans doute mieux que personne la ruse opposée à leur défiance, mais ils n'osèrent plus élever d'objection, et Agésilas partit pour l'Asie.

Nous avons rappelé plus haut la consultation clèromantique des Spartiates avant la bataille de Leuctres [2]. L'oracle, qui leur avait peut-être promis la victoire, les consola de leur défaite en leur certifiant que la conquête de l'Arcadie serait plus facile et ne leur coûterait pas une larme [3]. Les prêtres de Dodone auraient dû se souvenir que l'Arcadie était le dernier refuge de la race pélasgique et ne pas la livrer si complaisamment aux Doriens. Les Athéniens, de leur côté, n'avaient guère à se louer des conseils de Zeus Naïos. La guerre du Péloponnèse ne leur permettant plus de consulter la Pythie ou de se fier à ses réponses, ils se rejetèrent sur l'oracle de Thesprotie, et mal leur en prit, s'il est vrai qu'il leur ait conseillé l'expédition de Sicile. Les vaincus de Syracuse durent avoir peine à contenir leur dépit lorsqu'on leur expliqua après coup que cette Sicile où il fallait envoyer une colonie était une petite colline voisine de Dodone [4]. On ne dit pas que cette colonie maudite ait jamais été fondée. Mais, comme la foi triomphe de tout, on voit Xénophon recommander les consultations à Dodone en soumettant les conclusions de son mémoire *Sur les revenus publics* à l'approbation « de Dodone et de Delphes [5]. »

Le mariage de Philippe de Macédoine avec la nièce du roi des Molosses Arybbas ne put que contribuer à mettre Dodone

1) PLUTARCH. *Apophth. Lacon.* [*Agesil.* 10]. — 2) CIC. *Divin.*, I, 34. Voy., ci-dessus, p. 304. — 3) DIOD., XV, 72. — 4) PAUSAN., VIII, 11, 12. SUIDAS, s. v. Ἀννίβας. — 5) XENOPH. *De Vectig.*, VI, 2. Les comiques s'occupaient aussi de Dodone, mais nous ne savons pas ce qu'Antiphane avait bien pu traiter dans sa Δωδώνη (ATHEN., XII, § 31), peut-être les folies d'Héraklès à Dodone ou l'enlèvement de Lanassa par Pyrrhos.

en évidence. Dans les conflits que provoque l'ambition macédonienne, c'est à qui l'entraînera dans son parti. Les Athéniens, qui accusaient la pythie de « philippiser, » redoublent de prévenances pour Dodone qui pouvait faire contre-poids. Dans son discours *Sur les prévarications des ambassadeurs*, Démosthène cite des oracles émanés de Zeus et de Dioné[1] : il en fait lire d'autres, relatifs à des cérémonies religieuses, dans son plaidoyer *Contre Midias*[2] : il s'en réfère encore aux attestations de « Zeus Dodonéen et de Dioné et d'Apollon Pythien » en écrivant aux Athéniens pour réfuter les « blasphèmes de Théramène[3]. » Dinarque lui répondait sur le même ton et prétendait le confondre avec des arguments semblables. A l'en croire, et Démosthène est loin de le contredire sur ce point, il y avait longtemps que l'oracle avertissait les Athéniens de « surveiller leurs chefs et leurs conseillers[4], » comme si la défiance n'était pas le dissolvant

1) Nous n'avons pas le texte lu par le greffier, mais l'application faite ensuite par l'orateur. Il y était question de « surveiller les chefs » et de « se serrer les uns contre les autres pour ne pas faire le jeu des ennemis » (Demosth. *De falsa legg.*, §§. 298-299). —2) Dans le plaidoyer contre Midias, Démosthène cite quatre oracles, deux de Delphes et deux de Dodone. Le texte nous en a été conservé. Voici les réponses de Dodone : « *Au peuple des Athéniens, l'(esprit) de Zeus signifie : Attendu que vous avez négligé les époques du sacrifice et du pèlerinage, il ordonne d'envoyer des théores élus tout exprès, et ce, en toute hâte; d'offrir à Zeus Naios trois bœufs et deux brebis pour chaque bœuf; à Dioné, un bœuf et des agneaux comme victimes et une table d'airain à joindre aux offrandes faites par le peuple des Athéniens. — L'(esprit) de Zeus à Dodone, signifie : de faire à Dionysos des sacrifices publics, de remplir une coupe et tenir des danses; d'immoler un bœuf à Apollon Apotropæos, et de porter des couronnes, tous, hommes libres et esclaves, et de chômer une journée. A Zeus Ktésios, un bœuf blanc* (Demosth., *In Midiam*, § 53 ed. H. Weil). Le texte est en prose, comme celui du second oracle de Pytho. On voit que le langage poétique commençait à tomber en désuétude dans les instituts divinatoires. Pourtant Dodone n'était pas sans prétention en matière de prosodie. Le « pied molosse, » composé de trois longues, passait pour avoir été inventé par Molossos, fils de Pyrrhos et d'Andromaque, « qui avait chanté des odes sur ce mètre dans le sanctuaire de Dodone. » (Schol. Hephæst. Alex. *De metr. enchirid.*, II, p. 133.) — 3) Demosth., *Epist.*, IV (apocryphe ?) p. 1487. — 4) Σαφῶς γὰς ὑμῖν πάλαι προείρηκε φυλάττεσθαι τοὺς ἡγεμόνας καὶ τοὺς συμβούλους (Dinarch. *In Demosth.*, p. 55. 67, ed. Reiske).

le plus actif des gouvernements populaires. Lorsque, après la bataille de Cranon, les Athéniens furent obligés de livrer le port de Munychie à une garnison macédonienne, ils se rappelèrent que « quelques années auparavant, les prêtresses de Dodone avaient rendu pour la ville un oracle avertissant de garder le promontoire d'Artémis, pour que d'autres ne s'en emparassent point[1]. » Les Athéniens n'avaient sans doute pas été assez obtus pour ne pas reconnaître le promontoire d'Artémis Munychia, mais il eût été parfaitement inutile de se retrancher à Munychie après une défaite qui livrait la cité entière à la discrétion du vainqueur.

Ces témoignages prouvent surabondamment que l'oracle de Dodone était encore en crédit sérieux à Athènes et qu'il avait même, à l'époque, le pas sur celui de Delphes. Au moment où Athènes pressent et redoute sa ruine prochaine, la ferveur est à son comble. On envoie à Dioné, sur la demande de Zeus lui-même, une magnifique parure, avec un appareil qui provoque les représentations d'Olympias, maîtresse du sol de Dodone, sinon propriétaire de l'oracle[2]. Les Athéniens n'étaient pas seuls à faire preuve de piété et de munificence envers les divinités de Dodone. On rencontre, parmi les ex-votos récemment mis au jour, des offrandes consacrées par diverses cités[3]. La dévotion des particuliers fournissait un supplément notable aux libéralités des États. Un certain

1) Plutarch. *Phoc.* 28. — 2) Hyperid. *Pro Euxenippo,* 35. Olympias faisait observer que les Athéniens n'avaient pas plus le droit d'attifer à leur goût la déesse de Dodone qu'elle, Olympias, n'avait celui de faire de pareils cadeaux aux divinités d'Athènes. C'eût été une occasion inespérée de préciser un point de droit politique et religieux et de proclamer les oracles propriété indivise de la nation hellénique; mais ce n'était pas au moment où la Grèce mourait en détail qu'elle pouvait affirmer son unité. — 3) Trépied avec l'inscription Διὶ δῶρον ἀνέθηκε πόλις | Λεχωίων (Carapanos, *Dodone,* p. 41, pl. xxiii, 3-4). Tænia, de Palé en Képhallénie : Παλεῖς Διὶ Νάῳ (*Ibid.,* p. 44, pl. xxiv, 6 et 6 *bis*). Autre bandelette, de provenance inconnue, consacrée en souvenir d'une victoire navale... εσιον ναυμαχίᾳ νικέσαντες ἀ . . . (*Ibid.,* p. 47, pl. xxvi, 2).

nombre de noms obscurs sont parvenus jusqu'à nous gravés sur des trépieds, des patères, des phiales, des miroirs et autres menus objets qui accroissaient lentement les richesses du temple[1]. Les donateurs étaient, le plus souvent, comme l'atteste le dialecte des inscriptions dédicatoires, des habitants de la côte ou des îles voisines, colonisées par les Doriens. On rencontre parmi eux un Athénien, Philinos, qui pourrait être l'orateur de ce nom. Parfois, c'est un personnage important qui hausse le ton et parle des trente générations qu'il a derrière lui[2].

Ces dons représentent des services rendus; les bienfaiteurs de l'oracle ont commencé par en être les clients. Des inscriptions exhumées par les dernières fouilles confirment ce que nous savions déjà par les auteurs de la futilité prétentieuse des consultations privées. Ce sont des lames de plomb sur lesquelles les consultants ont inscrit à la pointe la teneur de leurs questions, et qui portent souvent au revers

1) Un certain nombre de ces ex-voto paraissent être du IVe ou même du Ve siècle avant notre ère : les autres sont de date indéterminée. Voici la liste des dédicaces relevées par M. Carapanos : Φιλοκλεδάο Δαμοφίλου Λευκάδιος Δὶ Ναΐοι (vase du Ve siècle, p. 40, pl. XXIII, 1 et 1 *bis*). — Τερψικλῆς τῷ Δὶ Ναΐῳ ῥαψῳδὸς ἀνέθηκε (trépied de bronze, p. 40, pl. XXIII, 2 et 2 *bis*). — Σωταῖρος ἀνέθηκε Διὶ Ναΐῳ (patère du IVe siècle, p. 41, pl. XXIII, 5). — Δωρόδιος Διὶ Νάοι ἀνέθηκε ἃ Διοπέθης εὔξατο (phiale, p. 41, pl. XXIII, 6). — Διὶ Ναΐῳ Φιλῖνος Ἀθηναῖος (boîte, p. 43, pl. XXIV, 3). — Αὐθαγαθίδας Διὶ Ναΐῳ : Αὐτοκρατίδας Δὶ Νάῳι (phiale, p. 44, pl. XXIV, 4). — Βημαῖος Φυλλέος Διὶ Ναΐῳ δῶρον (vase, p. 44, pl. XXIV, 5 et 5 *bis*). — Πολυξένα τἄγεν ἀντίθητι τοῖ Δὶ καὶ χρήματα (miroir du Ve siècle, peut-être l'ex-voto d'une courtisane, p. 45, pl. XXV, 1). — Ἐπὶ ἀγωνοθέτα Μαχάτα Παρθαίου Διὶ Νάοι καὶ Διώνᾳ (deux grands vases, p. 45, pl. XXV, 2). — Γλαύκων Διὶ Ναΐῳ Διώνῃ (candélabre, p. 47, pl. XXV, 3 et 3 *bis*). — Ὠφελίων Ἀφροδίτᾳ ἀνέθηκε (roue symbolique, p. 47, pl. XXVI, 1). — 2) Dédicace du Zakynthien Echéphylos (sur plaque de bronze, avec un phallus pour emblème) : Θεός · Τύχα · Ζεῦ Δωδώνης μεδέων, τόδε σοι δῶρον πέμπω παρ' ἐμοῦ Ἀγάθων Ἐχεφύλου καὶ γενεά, πρόξενοι Μολοσσῶν καὶ συμμάχων ἐν τριάκοντα γενεαῖς ἐκ Τρωΐας Κασσάνδρας γενεᾶ Ζακύνθιοι (Inscr. du IVe siècle, p. 39, pl. XXII). L'inscription a été commentée par M. E. Egger dans le *Bulletin de corr. Hellen.*, 1877, p. 245-258, ap. CARAPANOS, *ibid.*, p. 195-199), et scandée, avec quelques divergences dans l'interprétation du texte, par W. CHRIST, *Eine metrische Inschrift von Dodona* (Rhein. Mus. [1878], p. 610-613).

une adresse abrégée ou encore la réponse de l'oracle. L'âge de ces billets est difficile à fixer. Les diverses formes dialectales ou les fautes d'orthographe rendent peu sûres les inductions philologiques, et les textes gravés sur la même lame ne sont pas tous contemporains. Il en est qui « contiennent jusqu'à quatre ou cinq inscriptions d'époques différentes et parfois éloignées. » Le texte n'est pas non plus d'une lecture aisée. « Quelques-unes de ces inscriptions sont tellement enchevêtrées les unes dans les autres que leur déchiffrement présente des difficultés très-souvent insurmontables à cause de la couleur du plomb, de l'usure et des fissures qui existent dans les lames [1]. »

Tels qu'ils sont, ces documents n'en donnent pas moins un aperçu intéressant des occupations quotidiennes de l'oracle. On ne trouve guère, dans les textes déchiffrés jusqu'à présent que trois consultations officielles. Celle des Tarentins [2] est trop mutilée pour qu'on puisse se faire une idée des questions posées « à Zeus Naïos et à Dioné : » une autre émane d'une « commune » inconnue qui demande « à Zeus Naïos et à Dioné » si elle fera bien de contracter alliance avec les Molosses [3]. Enfin, les Corcyréens, travaillés par la discorde et supposant que le ciel peut les en guérir, comme il a guéri jadis l'aliénation mentale chez Dionysos, Héraklès ou les Prœtides, veulent savoir « auquel des dieux ou des héros ils doivent sacrifier et faire des vœux en vue de s'accorder pour le bien [4]. » La cure ne réussit sans doute pas du premier coup, car on rencontre plus loin la même question réitérée en termes à peine différents [5].

Les particuliers se servent de formules analogues. Un cer-

1) Carapanos, *Dodone*, p. 69. Voy. les fac-simile en grandeur naturelle (*Ibid.*, pl. xxxiv-xxxix). — 2) *Ibid.*, p. 70 (pl. xxxiv, 1.) — 3) *Ibid.*, p. 70 (pl. xxxiv, 2). — 4) *Ibid.*, p. 72 (pl. xxxiv, 4). — 4) *Ibid.*, p. 72 (pl. xxxiv, 5 et 5 *bis*).

tain Eubandros et sa femme demandent « à Zeus Naïos et à Diona auquel des dieux, ou des héros, ou des génies, ils doivent faire des vœux et sacrifices pour être plus à l'aise et plus prospères, eux et leur maison, et maintenant et en tout temps [1]. » Socrate en dit à peu près autant [2]. La même rédaction sert aussi pour Hippostratos [3] et pour un Ambrakiote qui veut conserver, par vœux et sacrifices, « sa santé et celle de ses proches, pour maintenant et pour plus tard [4]. » Une femme malade réclame des indications semblables [5]. Parfois, le client de Zeus sort de ces généralités et fait à l'oracle des confidences plus intimes. « Agis demande à Zeus Naos et à Diona, au sujet des couvertures et des oreillers, s'il les a perdus lui-même ou si quelqu'un du dehors les a volés [6]. » Lysanias est bien plus en peine, et le souci qui le préoccupe est de ceux qu'on n'avoue pas tout haut. « Lysanias demande à Zeus Naïos et à Diona, si ce n'est pas de lui l'enfant dont Nyla est enceinte [7]. » Hérakleidas tient à savoir, à ce qu'il semble, s'il aura d'autres enfants que sa fille Églé [8]. Les oracles intervenaient sans doute bien souvent dans ces arcanes de la vie domestique et c'était un des triomphes de leur diplomatie que de se tirer avec esprit de ces passes dangereuses. On rectifiait même, de cette façon, les généalogies mythiques [9], et il est à croire que, en certains cas, la légimité des rois n'était pas à l'abri de ce contrôle. Le consultant pouvait, à son gré, garder l'anonyme. C'est ainsi qu'un inconnu pose la question suivante : « Si, occupant moi-même ma maison de ville et ma campagne, ce serait mieux

1) *Ibid.*, p. 71, (pl. XXXIV, 3 et 3 *bis.*) — 2) *Ibid.*, p. 73, (pl. XXXV, 2). — 3) *Ibid.*, p. 78, (pl. XXXVII, 3). — 4) *Ibid.*, p. 76, (pl. XXXVI, 5). — 5) *Ibid.*, p. 73, (pl. XXXV, 1). — 6) *Ibid.*, p. 75, (pl. XXXVI, 2). — 7) *Ibid.* p. 75, (pl. XXXVI, 2). — 8) *Ibid.*, pl. 81, pl. XXXVIII, 4 et 4 *bis.* — 9) Apollophane l'Arcadien va demander à la Pythie si Asklêpios est fils d'Arsinoé ou de Coronis. La Pythie décide en faveur de Coronis (PAUSAN., II, 26, 7). La question de légitimité s'est souvent posée à Sparte, dotée de deux dynasties hérakides.

pour moi et très-profitable[1]. » Un autre veut que le dieu réponde à sa pensée non exprimée : « Est-ce que je réussirais en commerçant de la manière que je crois avantageuse, et en agissant comme j'ai idée, en m'y prenant avec art[2] ? » Un berger promet d'être reconnaissant à Zeus Naïos et à Dioné s'il tire bon profit de ses moutons[3], en suite de quoi il demandait sans doute si l'occasion était propice pour les vendre. L'Athénien Diognétos, fils d'Aristomède, n'est pas venu de si loin pour un motif aussi vulgaire. Il invoque solennellement le « maître prince Zeus Naïos, Dioné, et les (dieux) de Dodone, » et implore leur faveur « pour lui, pour ceux qui lui veulent du bien et pour sa mère Cléarète[4]. » Seulement, le billet n'a pas été écrit jusqu'au bout et nous ne savons pas au juste ce que Diognétos venait demander à l'oracle. Ce qu'on cherche au bas de ces formules plus ou moins banales, ce sont les réponses de l'oracle. Malheureusement, les inscriptions qu'on peut regarder comme telles se réduisent à deux, dont une obscure et l'autre inintelligible. La première, en dialecte ionien, répondrait assez bien à une question posée mentalement : « Voici l'oracle que que je rends : tu te tromperais[5]. »

Les clients et les dons ne manquaient pas aux oracles en vogue, mais la vogue dépendait beaucoup des circonstances extérieures et des vicissitudes politiques. La protection de Zeus Naïos, et celle des Athéniens, qui étaient incapables de se protéger eux-mêmes, ne suffit pas à garantir la prospérité du royaume des Molosses. Alexandre d'Épire détrôna son oncle Arybbas (343), mais il fut saisi, comme son neveu Alexandre le Grand, de la manie des conquêtes, et alla se

1) CARAPANOS, *Ibid.*, p. 77, pl. XXXVII, 1 et 1 *bis*. — 2) *Ibid.*, p 77, pl. XXXVII, 4 et 4 *bis*. — 3) *Ibid.*, p. 80, pl. XXXVIII, 1 et 1 *bis*. — 4) *Ibid.*, p, 81, pl. XXXVIII, 3. — 5) [Τόδ]ε τὸ μαντήιον ἐγὼ χρήω | κε ἀλάες (*Ibid.*, p. 82, pl. XXXVIII, 5). L'autre réponse est : 'Εάλλαν μαστεὶει (*Ibid.*, p. 82, pl. XXXVIII, 6).

faire tuer en Italie (330). Sans cette mort prématurée, les Athéniens auraient été fort en peine de tenir les promesses qu'ils avaient faites à Arybbas. Æakide, fils cadet d'Arybbas, n'eut pas besoin d'eux pour se faire proclamer roi (330), mais il était plus difficile de garder le pouvoir que de le prendre. Expulsé une première fois par ses sujets (316) et remplacé par un gouverneur macédonien, il ne rentra en Épire que pour être battu à deux reprises par Philippe, frère de Cassandre. Il perdit la vie dans la dernière rencontre (313). Son fils Pyrrhos devait le venger. En attendant, Alkétas II, fils aîné d'Arybbas, acceptait le rôle de vassal de Cassandre et traitait en esclaves ses propres sujets qui, à la fin, le mirent à mort avec ses deux fils et appelèrent Pyrrhos (307). La vie de ce dernier est un vrai roman. Détrôné par une révolution soudaine pendant qu'il assistait aux noces d'un prince ami (302), soldat à Ipsus (301), otage à Alexandrie, gendre de Ptolémée, prétendant soutenu par son beau-père, associé au trône par l'usurpateur qu'il fait assassiner bientôt dans un banquet (295), il transforme par d'heureuses annexions le royaume de Molossie en royaume d'Épire et bat si vaillamment les Macédoniens que ceux-ci l'acclament roi de Macédoine (287). Les Athéniens, qui n'en étaient pas à leur première sottise, choisirent ce moment pour lui demander son appui. Il n'était pourtant pas bien difficile de prévoir qu'un pareil aventurier ne ferait de sa vie autre chose que se promener les armes à la main. Après avoir perdu la Macédoine, Pyrrhos alla chercher fortune en Italie et en Sicile, où il put guerroyer et piller à son aise. Il en revint complètement battu, mais avec l'envie d'y retourner. En attendant une occasion propice, il enrôla des Gaulois et chassa de la Macédoine Antigone-Gonatas, sous prétexte que ce prince ne lui avait pas envoyé de secours en Italie. Maître pour la seconde fois de la Macédoine, il voulut con-

quérir le Péloponnèse et trouva enfin la mort dans une rue d'Argos (272).

Tant de passions surexcitées à la fois, une pareille succession d'inquiétudes et de péripéties, auraient dû, ce semble, ouvrir à l'oracle en décadence des perspectives nouvelles. Les rois comptaieut sur lui pour leur donner des conseils, ou plutôt, pour légitimer leurs entreprises; lui, sur eux, pour reconquérir son ancienne splendeur. Les figures de Zeus Dodonéen, de Dioné, de la colombe fatidique et d'Achéloos, ornèrent les monnaies épirotes [1], et des concurrents aussi illustres que les souverains de l'Égypte, Ptolémée Ier et Bérénice, se disputaient les prix aux jeux *Naïens* [2]. Mais, comme on vient de le voir, les événements servirent mal le sacerdoce prophétique. Tous ses protecteurs furent surpris par des catastrophes imprévues et on dut se demander si l'oracle n'avait pas su ou n'avait pas voulu les avertir. Les prêtres parèrent de leur mieux à l'objection. Lorsque Alexandre d'Épire eut péri à Pandosia, en Italie, on fit courir le bruit que l'oracle lui avait enjoint d'éviter Pandosia et l'Achéron, mais que le prince avait appliqué l'avertissement

1) Mionnet, *Descr. des méd.* II, p. 47-50. *Suppl.*, III, p. 359-366. Klausen, *Æneas and die Penaten*, p. 409. Carapanos, *Dodone*, p. 116-120, (pl. lxii). — 2) Athen., V, § 35. La ville de Priène, en Asie-Mineure, honore Phylios, fils de Thrasybule, vainqueur au pancrace dans « les jeux Naïens de Dodone (Νᾶα τὰ ἐν Δωδώνῃ. C. I. Græc., 2908). A Athènes, parmi les couronnes remportées aux jeux, il y en a de même provenance (Rangabé, *Antiq. hellén.*, n. 967. Lebas, *Inscr. Att.*, 598). Enfin, Ciriaco d'Ancona a lu sur un piédestal, à Janina, les titres d'un « agonothète de Zeus Naïos et de Dioné, » P. Memmius Leon, à la date de l'an 68 de l'ère actiaque, c'est-à-dire 37 de l'ère chrétienne (Ciriaco ap. Carapanos, *Op. cit.*, p. 158), et M. Carapanos a retrouvé deux autres noms d'agonothètes, Machatas le Parthéen, qui pourrait dater du second siècle avant J.-C., et Andromachos (*Op. cit.*, p. 45, 64, pl. xxv, 2; xxxii, 3). L'existence des jeux Naïens ne peut donc être mise en doute, mais nous ne savons pas à quelle époque l'oracle, que les jeux pythiques empêchaient de dormir, réussit à organiser ce concours. Il profita sans doute pour cela de l'appui de Philippe de Macédoine et du bruit qui se fit autour d'Olympias et des rois molosses. M. Carapanos a déblayé le théâtre, mais n'a pu trouver trace de stade et d'hippodrome.

à une ville homonyme de Thesprotie[1]. Quand les Gaulois s'abattirent sur l'Hellade (279), on cita un oracle de la prophétesse Phaënnis qui avait annoncé leur arrivée une génération à l'avance[2]. Phaënnis, fille d'un petit roi de Chaonie[3], n'était peut-être pas une Péléiade, mais l'oracle pouvait prétendre qu'elle avait prophétisé sous son inspiration et avec sa garantie. De même, lorsque Pyrrhos fut puni de ses folies, on ne manqua pas d'affirmer que Zeus avait été de l'avis du sage conseiller Cinéas, ou mieux encore, que Pyrrhos avait eu le tort de négliger Dodone et d'aller chercher à Pytho une équivoque captieuse[4].

Quoi qu'il en soit, l'Épire ne se sentait guère protégée par Zeus Naïos, qui semblait se reposer sur les souvenirs du temps des Pélasges. Antigone se montra généreux pour les enfants de Pyrrhos. Il laissa le trône d'Épire à Alexandre II, dont les deux fils, Pyrrhos et Ptolémée, régnèrent après leur père, mais les dieux ne firent rien pour sauver la race des Æakides qui s'éteignit à la fin du IIIe siècle avant notre ère en la personne de Déidamia, fille de Pyrrhos le Jeune, assassinée dans un temple d'Artémis, à l'instigation des Épirotes eux-mêmes. L'Épire se constitua alors en république fédérative, chaque peuple étant gouverné par un *prostate*, et la confédération entière par un *stratège*, magistrat éponyme élu chaque année. Il n'y eut, en somme, d'autre changement que la substitution de la stratégie à la royauté, car, même sous les Æakides, les tribus épirotes avaient leurs prostates et se réunissaient en assemblée générale pour délibérer sur les affaires publiques[5]. Cette révolution pouvait

1) STRAB. VI, 1, 5. Liv. VIII, 24. JUSTIN., XII, 2. STEPH. BYZ. s. v. Πανδοσία. — 2) PAUSAN., X, 15, 2-3. — 3) PAUSAN., X, 12, 10. — 4) La célèbre équivoque : *Aio te, Æacida, Romanos vincere posse*, est donnée comme émanant d'Apollon (CIC. *Divin.*, II, 56. AUREL. VICT. *De viris illustr.*, 35). Cependant Dion Cassius (XXXVI, *fragm.*, 40, 6) l'attribue à l'oracle de Dodone « que Pyrrhus avait envoyé consulter sur son expédition. » — 5) Voy. CARAPANOS, *Dodone*, p. 50. 51-55.

être favorable à l'oracle en multipliant les chances de discorde et l'appelant à jouer plus souvent le rôle de conseiller ou d'arbitre; mais, d'autre part, il risquait, en un temps où tout le monde était défiant, de devenir purement et simplement l'oracle des Molosses. Peut-être même eut-il rang d'État fédéré, avec un prostate spécial. En tout cas, sans être le centre politique, ni même le foyer religieux de la confédération, le temple de Dodone était un lieu commode pour le dépôt des actes officiels, qui se trouvaient ainsi du même coup et livrés à la publicité et revêtus d'un caractère sacré. On y a retrouvé des décrets de l'assemblée des Épirotes, émis pendant l'existence et après l'extinction de la dynastie des Æakides, des contrats de vente, des chartes d'affranchissement, tous documents dont nous rencontrerons une bien plus ample provision dans les débris des archives du temple de Delphes[1].

Cependant, royaume ou république, l'Épire ne pouvait échapper à la suzeraineté de la Macédoine qui l'entraîna dans ses querelles avec les Étoliens et les Romains. Plus impitoyables que les Gaulois auxquels Delphes venait

1) La plupart des documents officiels de Dodone sont gravés au pointillé sur des plaques de cuivre ou de bronze assez minces, qui sont aujourd'hui en fort mauvais état. M. Carapanos (p. 48-68, pl. XXVII-XXXVIII) en a fait la description et le déchiffrement. Voici les noms de magistrats qu'on y relève : *Rois d'Épire :* Neoptolemos, fils d'Alexandre (Carapanos, *Dodone*, p. 49, pl. XXVII, 1); Alexandre II (?) (*Ibid.*, p. 50. 64, pl. XXVII, 3; XXXII, 5). — *Stratèges :* Antinoos (*Ibid.*, p. 53, pl. XXIX, 2); Andronicos, fils d'Hynchestos (*Ibid.*, p. 59, pl. XXX, 4); Lysanias, fils de Charopos (*Ibid.*, p. 60, pl. XXX, 5). — *Prostates des Molosses :* Derkas (p. 49, pl. XXVII, 1); Aristomachos (*Ibid.*, p. 51, pl. XXVII, 3); Leucharos (*Ibid.*, p. 52, pl. XXVIII, 2); Mnason (p. 53, pl. XXIX, 1); Agellys (*Ibid.*, p. 56, pl. XXIX, 3); Képhalos (*Ibid.*, p. 57, pl. XXX, 2); Echélaos, fils de Paroros (*Ibid.*, p. 60, pl. XXX, 5); Onopernos (?) (*Ibid.*, p. 60, pl. XXXI, 1). — *Prostate de Zeus Naïos :* Philoxenos, fils d'Onopernos (*Ibid.*, p. 50, pl. XXVII, 2). — *Naïarque :* Ménécharmos (*Ibid.*, p. 55, pl. XXIX, 3). Le stratège Antinoos et Képhalos avaient déjà un nom dans l'histoire : ils périrent en défendant leur pays contre les Romains (Polyb. XXVII, 13, 7; XXX, 7, 2). Les autres sont inconnus.

d'échapper, les Étoliens entrèrent en Épire, sous la conduite de Dorimachos, et ravagèrent le pays. Dorimachos mit le feu au temple de Dodone, emporta les ex-voto de quelque valeur et n'épargna que « le sanctuaire, » c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, le chêne entouré de sa couronne de trépieds (219)[1]. L'année suivante, Philippe de Macédoine vengea le sacrilège en ruinant Thermon, la capitale des Étoliens[2], mais les représailles ne réparent guère les dommages dont elles punissent les auteurs.. Pris entre les Étoliens, les Macédoniens, les Illyriens et les Romains, les malheureux Épirotes essayaient tour à tour de toutes les alliances sans parvenir à débarrasser leur territoire des armées qui le traversaient en tous sens. Ils étaient les alliés de Persée lorsque le roi fut vaincu à Pydna (168). Aussi le Sénat, pour faire un exemple à la fois salutaire et lucratif, décréta froidement que l'Épire serait livrée au pillage. Le préteur L. Anicius et Paul-Émile se chargèrent d'exécuter la sentence. Il n'y eut de résistance qu'en Molossie. Le stratège Antinoos et le prostate Képhalos, abandonnés de leurs soldats, se firent tuer à l'ennemi, et la dévastation commença. Paul-Emile saccagea, pour sa part, soixante-dix villes, la plupart en Molossie, et vendit comme esclaves cent cinquante mille habitants. On pense bien que Dodone ne fut pas épargnée par les descendants de cet Énée auquel l'oracle, disait-on, avait enseigné le chemin de l'Italie[3]. Puis vinrent les Thraces, alliés de Mithridate, qui firent de leur mieux pour justifier leur réputation de barbares (89)[4].

Les Romains, une fois maîtres incontestés du pays, n'étaient pas d'humeur à relever les ruines qu'ils avaient faites. Strabon trouve l'oracle à peu près délaissé[5]; Sénèque parle du

1) Polyb., IV, 7. Diod., XXVI, 7. Arnob., VI, 23. — 2) Polyb., V, 8, 9; XI, 7. — 3) Dion., I, 55. — 4) Liv. *Epitom.*, 70. 74. 76. Obseq., 113. Oros., V, 18. Dio Cass. *Fragm.*, 116. — 5) Strab. VII, 7, 10.

chêne prophétique comme d'une relique muette[1], et Lucain semble croire que les Selloi l'ont abandonné[2]. Pourtant, Apollonios de Tyane mit Dodone sur l'itinéraire de son grand pèlerinage[3] et le règne d'Hadrien, qui provoqua en Grèce un réveil de l'antique civilisation, rendit à l'oracle quelque vitalité. On trouve, dans une inscription du temps[4], le nom de Zeus Dodonéen à la suite de celui du prince « olympien, » et, pour flatter la manie du souverain, Dodone était prête à accepter le nom d'Hadrianopolis[5]. Ce n'était que justice si, comme tout porte à le croire, les ruines du temple s'étaient relevées avec le concours des libéralités impériales[6]. C'est vers cette époque que le culte de Zeus Dodonéen paraît avoir été importé à Halicarnasse[7].

Par quels moyens les prêtres de Dodone ont-il pu stimuler ce zèle inattendu? On doit croire qu'ils ne se firent pas faute d'exploiter toutes les ressources mises à leur disposition par les légendes antérieures. Tout le monde savait que le navire Argo avait eu pour boussole un morceau du chêne de Dodone, coupé et ajusté à sa proue par Athêna elle-même[8]. En un temps où l'oracle d'Ammon expédiait aux amateurs de conjurations divinatoires l'eau de sa source[9], les prêtres de Dodone pouvaient bien débiter aux pèlerins le bois de leurs arbres qui, suivant la version nou-

1) Senec. *Herc. Œt.*, 1623. *Chaonis quondam loquax stat vasta late quercus.* Sénèque oublie que l'action se passe au temps d'Hercule. — 2) . . . *quercusque silentes Chaonio veteres liquerunt vertice Sellae* (Lucan. *Pharsal.*, III, 179). — 3) Philostr. *Vit. Apoll.*, IV, 23-31. — 4) C. I. Græc., 1822. — 5) Ce nom offrait une équivoque commode, car le peuple prononçait Δρυνόπολις, la « ville du chêne » (Schol. Euripid. *Phœniss.* 982). — 6) M. Carapanos a trouvé les fondations du dernier temple, d'appareil romain, au-dessus des remblais formés par les ruines de l'ancien, et c'est dans les couches profondes qu'ont été recueillis les ex-voto antérieurs à la conquête de l'Épire par les Romains (Carapanos, *Op. cit.*, p. 171). — 7) Mionnet, *Descript. des méd. ant.* Suppl., VI, p. 498-501. — 8) Apollod., I, 9, 16. Apoll. Rhod., I, 526; IV, 580. Orph. *Argon.*, 265. 1155. Lycophr., 1319. Hygin. *Poet. Astron.*, 37. — 9) Voy., ci-dessous, *Oracle de Zeus Ammon.*

velle, étaient tous prophétiques [1], comme étant les rejetons du chêne de Zeus. Qui sait même si les plus fervents d'entre leurs clients n'eurent pas l'ambition de transplanter chez eux de ces oracles végétaux et si Halicarnasse ne posséda pas de la sorte une contrefaçon de Dodone? C'est sans doute aussi à cette époque que l'oracle, pour ne pas rester étranger à une renommée qui s'était faite sans son concours, se laissa imposer une sibylle Thesprotique, prise parmi les figures légendaires, Néréides, Hyades, Dodonides, Nymphes de toute espèce, groupées autour de Zeus, de Dioné, d'Achéloos et de Dionysos [2].

Tout cela ne suffisait pas à réparer les ravages du temps et à arrêter les progrès des religions, les unes indifférentes, les autres hostiles au vieux culte pélasgique, qui se disputaient alors les hommages d'un monde vieilli et désœuvré. Les partisans de l'hellénisme, comme le rhéteur Aristide ou Maxime de Tyr, ont soin de dire que l'oracle vit et parle encore [3], mais le Zeus de Lucien se plaint de l'abandon où on le laisse. « Il fut un temps, dit-il avec mélancolie, où je semblais être prophète, médecin, tout, en un mot... Alors Dodone et Pise étaient brillantes et célèbres; la fumée des sacrifices m'obstruait la vue. » Depuis, la mode est aux dieux nouveaux et les autels du débonnaire roi du ciel « sont

1) Ovid. *Metam.*, VII, 623. Serv. *Georg.*, II, 15-16. Ovide attribue une intelligence prophétique à un chêne *de semine Dodonaeo*. Servius dit : *In Dodonaeo nemore arbores dantes responsa fuisse dicuntur*. Le bois de Dodone devait faire d'excellents oracles domestiques à l'usage des gens qui observaient les τρισμοὶ ξύλων (Voy., vol. I, p. 177). — 2) Voy., ci-dessus, p. 160. 183. — 3) Aristid. *Orat.* XLV, p. 11. 14. Jebb. Max. Tyr. *Diss.*, XIV, 1; Cf. XXXV, 7. Maxime de Tyr dit que les femmes prophétisent à Delphes et les hommes à Dodone. Il est possible qu'il ait simplement voulu faire une antithèse, au prix d'une légère inexactitude, mais il est possible aussi que le sacerdoce des Péléiades, dispersé par les violences des bandes armées, n'ait pas été rétabli en un lieu toujours menacé de pareilles aventures. Aristide parle des prêtresses de Dodone comme si elles étaient en fonction; mais il se transporte au temps de Platon qu'il a pris à partie et son témoignage, tout oratoire, n'a aucune valeur historique.

devenus plus froids que les lois de Platon ou les syllogismes de Chrysippe. » Pour comble d'infortune, les voleurs n'oubliaient pas le chemin de Dodone, car Zeus s'informe, par la même occasion, « si l'on a pris ceux qui ont dernièrement pillé le temple de Dodone[1]. »

Pour retrouver la Dodone opulente et animée d'autrefois, il fallait l'aller chercher, comme Philostrate, dans les galeries de tableaux. Là on n'avait affaire qu'à l'imagination du peintre. « On y voit la colombe d'or encore posée sur le chêne, savante en révélations, avec les oracles qu'elle transmet de la part de Zeus. Par terre est la hache échappée à la main du bûcheron Hellos, de qui descendent les Helloi de Dodone. Le chêne est tout enguirlandé, parce que, comme le trépied de Pytho, il rend des oracles : des gens s'approchent, l'un pour l'interroger, l'autre pour sacrifier, et il y a là un chœur de Thébains qui fait cercle autour du chêne pour s'approprier la sagesse de l'arbre. C'est de cette façon, je pense, qu'a été pris l'oiseau d'or. Quant aux hypophètes de Zeus, dont Homère a dit qu'ils ne se lavaient pas les pieds et qu'ils couchaient par terre, ce sont des gens sans apprêt, qui n'ont pris aucun souci de leur subsistance et qui se disent résolus à n'en prendre jamais, car Zeus leur sait gré de préférer l'existence au jour le jour. C'est qu'en effet ils sont prêtres et l'un dispose à son gré les guirlandes, l'autre présente les vœux, un autre est chargé de placer les gâteaux, un autre encore s'occupe de l'orge sacrée et des corbeilles : celui-ci sacrifie quelque chose, celui-là ne permet pas à un autre d'écorcher la victime. De ce côté apparaissent les prêtresses Dodonides, d'aspect austère et sacré, car on dirait qu'elles exhalent le parfum de l'encens et des libations. Du reste, ce lieu tout entier est figuré comme chargé de vapeurs odorantes et plein de voix

1) Lucian. *Icaromen.*, 24. Le dialogue peut avoir été écrit vers l'an 160 avant notre ère.

et on y a mis en belle place une Echo de bronze, que l'on voit faisant le geste de mettre la main sur sa bouche, parce qu'il y avait à Dodone un instrument de bronze consacré à Zeus, qui résonnait une bonne partie de la journée et ne se taisait que quant on y portait la main[1]. » Au temps de Septime-Sévère, un pareil tableau n'était plus que la reconstruction artificielle d'une réalité disparue. Peut-être eût-on encore rencontré à Dodone des cénobites grossiers et insouciants, vivant au jour le jour de ce que leur envoyait la providence de Zeus, mais on y eût cherché vainement ces graves et douces figures de Péléiades marchant dans un nuage d'encens.

Deux siècles plus tard, les écrivains ecclésiastiques mentionnent parfois l'oracle de Zeus, mais comme un souvenir du passé. « Où est maintenant le dieu de Dodone ? » demande Eusèbe[2]. « Le chêne ne parle plus, disait Grégoire de Nazianze en 364, le chaudron ne prophétise plus[3]. » Il ne prophétise plus, s'écrie Théodoret, le chaudron de Thesprotie, le trépied de Kirrha ne vaticine plus; on n'entend plus bavarder l'airain de Dodone, ni parler le chêne si vanté : il se tait, le dieu de Dodone; il se tait le Dieu de Colophon, de Délos, de Pytho et de Klaros[4]. » Le chêne même existait-il encore ? C'est ce qu'il est difficile de savoir, car nous n'avons sur ce point d'autre renseignement qu'une note de scoliaste où il est dit que le chêne fut coupé par un brigand illyrien du nom d'Arkès[5]. L'arbre détruit par Arkès n'était à coup sûr pas le même que celui qui avait reçu, quinze siècles auparavant, les confidences des Pélasges, mais ce pouvait être encore l'arbre vénérable qu'avait vu Pausanias[6] et qui passait pour

1) PHILOSTR. *Imagg.* II, 33. Il importe peu que le tableau en question ait réellement existé ou qu'il soit de l'invention de Philostrate. — 2) EUSEB. *Praep. Evang.*, IV, 2, 8. — 3) GREG. NAZ. *Orat.*, IV, p. 127. — 4) THEODORET. *De orac.*, X, 46. 60. Cf. PRUDENT. *Apoth.*, 441 (*Perdidit insanos mendax Dodona vapores*). — 5) SERV. *Æn.*, III, 466. Cf. *Georg.*, II, 16. — 6) PAUSAN., VIII, 23, 5. Cf. VII, 21, 1; I, 17, 5.

l'arbre le plus ancien de la Grèce après le saule d'Hêra, à Samos. En tout cas, la présence du chêne n'était pas absolument indispensable au service de l'oracle qui put répondre encore, avec ou sans lui, lorsque Julien, avant son expédition contre les Perses, réveilla de leur sommeil tous les dieux prophétiques de l'Hellade.

L'oracle dut être enfin aboli, avec tout le matériel de l'ancien culte, par Théodose. Zeus fit place au Christ, Dioné à la Vierge, et leur temple fut transformé en église chrétienne[1]. Pour bien constater la victoire de la foi nouvelle, un évêque chrétien fut installé à Dodone, sous la juridiction du métropolitain de Nicopolis. On rencontre les noms des évêques de Dodone dans les actes des conciles. Théodoros était à Ephèse (431), Philothéos à Chalcédoine (451) : puis vinrent Ouranios et Julianus[2]. Une diversion tentée par Totila et ses Goths sur l'Épire, durant la guerre qui replaça l'Italie sous la domination de Justinien[3], amena la ruine complète de la cité sacerdotale[4].

Quelques rares vestiges, méconnus des âges postérieurs, marquèrent seul le lieu où, pendant vingt siècles, avait habité l'esprit du grand dieu des Pélasges. Et pourtant, telle est la magie des souvenirs que Byron redemandait naguère aux échos d'alentour le nom de Zeus[5], que des savants de toute race ont cherché dans toutes les vallées de la région les débris de cette antique renommée avec plus d'ardeur que n'en mettaient les pèlerins d'autrefois à se procurer une au-

1) Carapanos, *Op. cit.*, p. 18. 173. — 2) *Acta concil.*, I, 1425; II, 967. 1569. 1955 (ed. Paris, 1714). Le Quien, *Oriens christian.*, II, p. 103-174. — 3) Procop. *Bell. Gotthic.*, IV, 22. — 4) M. Carapanos a rencontré, dans l'ancien *temenos*, à une faible profondeur, des débris de briques, contenant beaucoup de bois brûlé, de charbon en poudre et des ossements humains mêlés à des ossements d'animaux (*Op. cit.*, p. 27-28). Ne serait-ce pas là l'indice d'une résistance terminée par le massacre et l'incendie? — 5) Byron, *Child-Harold's Pilgrim.*, II, st. lxiii.

dience du dieu-prophète, et qu'enfin la piété filiale d'un Hellène a remué le sol sur une vaste étendue pour en faire sortir une réponse décisive à une question si souvent posée et si longuement débattue.

---

§ II

ORACLE DE ZEUS OLYMPIOS.

Oracle primitif de Gæa, remplacé par celui de Zeus. — Caractère indécis de l'oracle de Zeus à l'époque historique. — Les Iamides, prophètes de Zeus et d'Apollon. — Iamides et Klytiades. — L'autel de Zeus. — Consultations des Spartiates. — Dispersion des familles prophétiques.

Avant d'aller chercher au milieu des sables de la Libye le seul oracle de Zeus qui se puisse comparer à celui de Dodone, il nous faut mentionner une institution analogue et probablement plus ancienne que le culte de Zeus Ammon, le mantéion de Zeus Olympios en Élide.

Olympie dut sa renommée et ses privilèges à un très-ancien oracle de Zeus[1] qui avait remplacé ou discrédité un oracle de Gæa, la déesse cosmogonique[2]. On montrait encore à Olympie, au temps de Pausanias, le *Gæon* avec son autel de cendres et, sur le soupirail même ou la « bouche (στόμιον) » tellurique, l'autel de Thémis, fille de Gæa[3]. Là, comme à Delphes, la race des Titans avait précédé celle des Kronides. Comme à Delphes aussi, le culte du terrible Poseidon, apporté sur la côte par les marins de race hellénique, paraît avoir dominé un instant les cultes locaux et détourné à son profit des hommages qui allaient plus volontiers à la majesté plus sereine du Zeus des Pélasges.

Les Éléens, en dépit des mélanges formés par des invasions

1) Strab., VIII, 3, 30. Cf. Sophocl., *Œd. R.* 900. — 2) Voy., ci-dessus, p. 253. — 3) Pausan., V, 14, 10.

successives[1], prétendaient être, comme leurs voisins les Arcadiens, de race pélasgique et « autochtone. » Leur dieu, hellénisé par son surnom d'Olympios, avait dû être à l'origine l'invisible esprit dont la voix faisait retentir les échos des montagnes [2] et frissonner le feuillage des forêts. L'oracle primitif, celui qui associait sans doute dans une vénération commune Gæa et Zeus-Ouranos, pouvait être comme une contre-épreuve de celui qui parlait au pied du Tomaros; mais il s'était tu avant l'ère historique[3] et s'était survécu sous une autre forme, animé d'une vie artificielle par les familles prophétiques des Iamides et des Klytiades. C'est peut-être le seul exemple d'un oracle dont les desservants aient été considérés comme possédant en eux-mêmes et pouvant transporter en tous lieux leur privilége fatidique.

Aussi l'oracle que nous connaissons n'était-il plus que l'ombre de l'ancien : il n'avait plus de vertu intrinsèque, attachée au sol; il représentait une combinaison bâtarde de traditions hétérogènes, attirées là par l'élan religieux qui avait fait d'Olympie un panthéon national. On a déjà vu plus haut comment la légende d'Iamos, évidemment inspirée ou retouchée par le sacerdoce apollinien, faisait naître d'Apollon les prophètes de Zeus[4] et leur assignait un rôle déterminé dans les jeux fondés par Héraklès. C'est Iamos qui, par

1) Le bassin du Pénée et celui de l'Alphée, que se disputaient les Épéens et les Pyliens de l'âge héroïque, reçurent des colons de toute espèce, entraînés ou refoulés par les invasions doriennes; des Étoliens conduits par Oxylos et son fils Ætolos (Élide); des Achéens d'Héliké, avec Agorios pour chef (Pisatide), et des Minyens, adorateurs de Poseidon (Triphylie). La transformation du culte préexistant de Zeus doit avoir été faite par les Achéens, qui fondèrent Pisa tout près du sanctuaire d'Olympie. — 2) Il y avait à Olympie, devant le grand autel, un enclos consacré à Zeus Fulgurant (Ζεὺς Καταιϐάτης. PAUSAN., V, 14, 10). — 3) Τὴν δ' ἐπιφανείαν ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς μὲν διὰ τὸ μαντεῖον τοῦ Ὀλυμπίου Διός. ἐκείνου δ' ἐκλειφθέντος οὐδὲν ἧττον συνέμεινεν ἡ δόξα τοῦ ἱεροῦ, καὶ τὴν αὔξησιν ὅσην ἴσμεν ἔλαϐε διά τε τὴν πανήγυριν καὶ τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλυμπιακόν (STRAB., VIII, 3, 30). — 4) PIND. *Olymp.*, VI. PAUSAN., VI, 2, 5. Voy., ci-dessus, p. 60.

don spécial de son père, « prédira l'avenir sur le grand autel de Zeus[1]. »

Ce grand autel de Zeus était fait de la cendre même des sacrifices, délayée dans l'eau de l'Alphée et appliquée par la main des devins sacrificateurs au monument qui s'accroissait ainsi d'année en année[2]. Le soubassement (πρόθυσις) avait, au temps de Pausanias, cent vingt-cinq pieds de circonférence, l'autel supérieur (θυσιαστήριον), trente-deux pieds, et le tout, vingt-deux pieds de haut[3]. C'est là que les devins privilégiés révélaient la pensée de Zeus, pendant les sacrifices, par l'inspection des entrailles et les épreuves empyromantiques familières à la divination nationale. Grâce à eux, aucune gloire ne manquait à « Olympie, mère de la vérité, où des devins, interprétant les signes, cherchent dans la flamme des sacrifices la volonté de Zeus[4]. »

La divination empyromantique, qui peut être d'origine posidonienne[5], s'accorde assez bien avec le caractère de Zeus, dieu de l'atmosphère et père d'Héphæstos. A Olympie, elle procédait aussi d'Héraklès, fondateur des grandes solennités du lieu, en ce sens que la flamme des sacrifices était alimentée uniquement de bois de peuplier blanc[6]. L'arbre dont le pâle feuillage ornait les bords de l'Achéron et les plaines mornes des Champs-Élysées était devenu un symbole de force, de gloire et d'espérance, depuis que le grand athlète

1) PINDAR. *Ibid.* — 2) Les cendres, conservées d'abord au Prytanée, en étaient extraites tous les ans et rapportées solennellement à l'autel le 19 du mois Elaphios. Il y avait des autels semblables, mais de proportions plus modestes, à Pergame, à Samos et aux Branchides de Milet (PAUSAN. V, 13, 8-14). — 3) On montait sur la *prothysis* par deux escaliers de pierre : à partir de là, les gradins étaient taillés dans la cendre même (PAUSAN., V, 13, 9-10). — 4) PINDAR., *Olymp.*, VIII, 2-4. — 5) On la disait, le plus souvent, inventée par Pyrkon, comme l'extispicine par Delphos, l'un et l'autre, fils de Poseidon. Cf. vol. Ier, p. 169. 180, et ci-dessus, p. 55. — 6) Il y avait un fonctionnaire spécial, appelé ξυλεύς, chargé de fournir, au prix du tarif, le bois destiné aux sacrifices (PAUSAN., V, 13, 3).

Héraklès, vainqueur de la mort, avait reparu à la lumière, traînant derrière lui Kerbéros enchaîné, et portant en guise de couronne une branche de peuplier cueillie aux enfers[1]. On disait, du reste, qu'Héraklès lui-même avait le premier appliqué la règle en employant dans ses sacrifices le bois de peuplier[2]. L'inspection des entrailles doit être d'origine moins ancienne. L'on a déjà eu occasion de remarquer que les Iamides ont peut-être été en Grèce les premiers adeptes et les propagateurs de cette méthode exotique[3]. Que l'extispicine ait été réellement pratiquée à Olympie, et même avec les raffinements familiers à l'art des haruspices toscans, c'est un fait qui est mis hors de doute par l'anecdote relative à une consultation du père de Pisistrate[4]. Le scoliaste de Pindare assure même que les desservants de l'oracle olympique tiraient des présages des peaux des victimes qu'ils examinaient et disséquaient suivant une méthode particulière[5]. Les devins savaient aussi interpréter les accidents prodigieux de toute espèce dans leurs rapports avec les sacrifices, par exemple, le rapt d'un lambeau de la victime par un oiseau de proie : mais les surprises de cette nature étaient rares, car on prétendait, et la chose passait pour surnaturelle, que les milans n'approchaient jamais de l'autel de Zeus. Quant aux mouches, qui auraient plutôt lassé la patience des fidèles qu'attiré l'attention des devins, il n'y en avait plus une seule à Olympie depuis qu'Héraklès, importuné par elles, les avait expulsées à jamais par un sacrifice fait à Zeus Chasse-mouches ('Απόμυιος)[6].

Ce serait s'abandonner à de pures hypothèses que d'essayer de faire la part respective des Iamides et des Klytiades dans le service des consultations à Olympie. Que les Klytiades aient

1) Pausan., V, 14, 3. Serv. *Æn.*, V, 134. — 2) Pausan. *Ibid.* — 3) Cf. vol. Ier, p. 169, et ci-dessus, p. 63. — 4) Herod., I, 59. Cf. vol. Ier, p. 172. — 5) Schol. Pindar. *Olymp.*, VI, 111. 119. — 6) Pausan., v 14, 1. Ælian. *Hist. anim.*, V, 17. Les Éléens, pour plus de sûreté, continuaient l'effet de ce sacrifice en le renouvelant.

été, ou non, parents des Iamides, il est certain qu'ils ont partagé avec ceux-ci le privilège de dispenser, au nom de Zeus, la révélation officielle[1], et il n'y a aucune raison de croire qu'ils aient eu à leur disposition des méthodes distinctes de celles de leurs rivaux.

L'oracle, qui fonctionnait d'une manière permanente[2], avait pour clients les peuples d'alentour et son prestige était entretenu par les nombreux rejetons des familles prophétiques qui s'étaient établis dans les régions limitrophes, ou même sur des rivages lointains[3]. Les concurrents qui venaient briguer les palmes olympiques ne manquaient pas de consulter Zeus sur leurs chances, et les vainqueurs au moins devaient se montrer généreux pour ceux qui leur avaient prophétisé la victoire. En prévision du cas, les devins se montraient prodigues d'espérances[4].

Les consultations officielles, abstraction faite du sacrifice annuel offert par les magistrats éléens[5], étaient évidemment moins fréquentes, car l'oracle était loin d'avoir la renommée des instituts de Delphes, de Dodone et d'Ammon. Les Spar-

1) Voy., ci-dessus, p. 68-70. — 2) Outre le sacrifice annuel offert par les autorités locales, avec le concours des devins, « il se fait des sacrifices à Zeus, même en dehors des panégyries, par les particuliers et, tous les jours, par des Éléens » (PAUSAN., V, 13, 10). — 3) Il y avait des Iamides à Sparte, en Messénie, en Arcadie, dans la Grande-Grèce et en Sicile. Cf. ci-dessus, p. 63-69. Une inscription récemment découverte atteste l'existence, à Chios, d'une famille de Klytides, groupée autour de Zeus Patrôos. Le document en question, qui paraît dater du IVe siècle avant notre ère, relate précisément une consultation divinatoire suivant la méthode en usage dans les sacrifices, faite par les Klytides eux-mêmes pour savoir s'il est opportun de modifier les rites de leur culte domestique. Il n'est pas téméraire, après, cela, d'affirmer que les Klytides de Chios et les Klytiades d'Olympie sont bien de la même famille. Le texte épigraphique est donné par G. SOURIOS, Ἐπιγραφὴ χιακὴ τῶν Κλυτιδῶν (*Mittheil. des deutsch. Instit. in Athen*, 1878, p. 203-207) et B. HAUSSOULLIER (*Bull. de l'Instit. de corresp. hellén.*, 1879, p. 47-58). — 4) L'Anthologie (ANTHOL. PALAT., XI, 161, 162, 163) contient quelques plaisanteries assez spirituelles sur les consultations d'Olympie et, en particulier, sur le Klytiade Olympos, nommé dans les tables citées plus haut (p. 69). — 5) PAUSAN., V, 13, 2.

tiates, le plus dévot et le plus scrupuleux des peuples, associaient parfois dans leurs consultations le dieu d'Olympie à un autre grand oracle. Ils croyaient devoir cette marque de respect à un sanctuaire dont ils s'étaient fait les protecteurs. Ils s'avisaient surtout de ce contrôle lorsqu'ils avaient besoin de prendre leurs sûretés contre les prêtres dont ils allaient chercher les conseils. On vit parfois leurs mandataires user très-habilement de l'embarras où ils mettaient deux sacerdoces différents qu'ils obligeaient à ne pas se contredire. C'est ainsi qu'Agésipolis, après avoir obtenu de Zeus Olympios la permission de violer une trève, alla à Delphes demander « si Apollon était de l'avis de son père [1]. » On reconnaît le stratagème dont Agésilas s'était servi quelques années auparavant pour forcer la main aux prêtres de Delphes [2] et dont il put conseiller l'emploi à son collègue.

Lorsque les éphores croyaient les dieux mécontents des rois de Sparte, ils ne s'en tenaient pas aux révélations de leur oracle particulier de Thalamæ, mais ils portaient la cause à Delphes ou à Olympie [3], et suspendaient les rois de leurs fonctions jusqu'à ce que Zeus ou Apollon leur fît rendre le sceptre. Cet exemple montre de quel crédit jouissaient alors les devins d'Olympie. Mais le caractère indécis de l'oracle et le peu de cohésion de son sacerdoce ne lui permit pas de prendre dans l'histoire hellénique un rôle prépondérant [4]. La dispersion des familles prophétiques en divers lieux suffisait pour lui ôter les attaches locales et le caractère de stabilité dont ne saurait se passer une institution de ce genre. Il y eut toujours des devins à Olympie, mais il vint un temps, que nous ne saurions déterminer, où l'on perdit l'habitude d'appeler oracle ce marché de consultations.

1) Xenoph. *Hellen.*, IV, 7, 2. — 2) Voy. ci-dessus, p. 314. — 3) Plutarch. *Agis.*, 11. — 4) Les dernières fouilles n'ont rien ajouté jusqu'ici à l'histoire de l'oracle (Cf. E. Curtius, *Die Ausgrabungen zu Olympia*, 1875-1878).

§ III.

ORACLE DE ZEUS AMMON [*].

Zeus Ammon, divinité gréco-égyptienne. — Type égyptien d'Ammon-Râ, dieu de Thèbes. — Formation du type hellénique d'Ammon. — Incertitude de ses origines. — Légendes rétrospectives. — Vulgarisation du culte d'Ammon en Grèce par l'influence de Kyrène et de Thèbes de Béotie. — Oracle d'Ammon à Aphytis. — Rites divinatoires de l'oracle libyen. — Divination par *symboles*. — La source du Soleil. — Divination par les arbres et les colombes. — Le sacerdoce ammonien. — Histoire de l'oracle. — Engouement des Athéniens pour Zeus Ammon. — Alexandre le Grand à l'oasis. — L'oracle sous les Ptolémées et sous la domination romaine.

L'oracle que les témoignages historiques permettent de classer au troisième rang dans l'estime des Hellènes, immédiatement après Delphes et Dodone, appartient à une divi-

[*] Les légendes et mythes relatifs à Ammon avaient été recueillis par les nombreux auteurs de livres historiques sur la Libye et sur Kyrène (Λιβυκά- Περὶ Λιβύης - Κυρηναϊκά- Περὶ Κυρήνης), Aristippe, Aristote, Douris de Samos, Mnaseas de Patræ, Alexandre Polyhistor, Phavorinus, Akesandros, Akestor, Agrœtas, Theocrestos, Theotimos. L'ouvrage d'Hellanicus, mentionné ci-après, était d'une authenticité douteuse.

* Hellanicus, Ἡ εἰς Ἄμμωνος ἀνάβασις (Athen., XIV, § 66).

C. J. Schmitthenner, *De Jove Hammone*. Weilburg. 1840.

G. Parthey, *Ueber das Orakel und der Oase des Jupiter Ammon* (Abhandl. der Berlin. Akadem. 1862. Philolog.-Histor. Abhandl., p. 131-195).

S. Reinisch, Art. *Ammon* dans la *Real-Encycl.* de Pauly, I², p. 861-867. [1864].

C. L. Grotefend, Art. *Ammonium* (Ibid., p. 867).

K. Blondel, Art. *Ammon* dans le *Dict. des antiquités* de Daremberg et Saglio, I, p. 230-233 [1873].

F. J. Tœnnies, *De Jove Ammone quaestionum specimen*. Tübingen, 1877.

Pour les détails topographiques et archéologiques, consulter les mémoires des voyageurs qui ont visité et décrit l'oasis de Syouah, Browne (1792), Caillaud (1823), Jomard (1823), Minutoli (1824), Hoskins (1849), Bayle Saint-John (1849). On n'a pu encore ni copier ni déchiffrer les inscriptions qui couvraient, suivant l'usage égyptien, les murs du temple.

nité hybride fixée dans une oasis du désert de Libye, comme un monument indiquant le point où la race grecque avait rencontré la race égyptienne et collaboré avec elle à une œuvre commune.

L'apport des deux peuples dans l'institution du culte de Zeus Ammon n'est pas si facile à déterminer qu'on puisse s'en tenir sans discussion à l'opinion la plus probable. Les érudits ne sont d'accord ni sur la nature et la nationalité du dieu adoré dans l'oasis, ni sur la genèse historique de l'institut divinatoire. Le système le plus simple, et celui qui résiste le mieux aux objections que soulèvent certaines questions de détail, est le suivant[1]. Ammon, que les Grecs appelaient Ἄμμων, Ἀμμοῦν, Ἀμμοῦς, est une divinité égyptienne, Ammon-Râ, le grand dieu de Thèbes, ville appelée, dans la langue hiératique, Pé-Amen, la cité d'Ammon. La religion égyptienne lui attribuait, soit une tête humaine, surmontée de deux grandes plumes, soit une tête de bélier, symbole de virilité dont le type de Zeus Ammon conserve encore un dernier vestige, les cornes recourbées en bas et en avant[2]. Les Grecs ont bien essayé, suivant leur habitude, d'helléniser le nom d'Ammon[3]; mais on ne voit pas qu'ils aient voulu dépouiller complètement le dieu de son caractère exotique et revendiquer pour leur race la propriété exclusive de l'oracle.

1) C'est, depuis Bœckh (1817), l'opinion commune. Bœckh s'occupe incidemment de la question, à propos d'un compte relatant les dépenses d'un sacrifice fait à Ammon par les stratèges athéniens (333 avant J.-C). Bœckh, *Staatshaushaltung der Athener*, II[2], p. 132 sqq. O. Mueller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 352. J. P. Thrige, *Res Cyrenensium*. Hafniæ, 1828. — 2) Ammon est dit κριοπρόσωπος, κριοκέφαλος, κερασφόρος, κερατηφόρος, *corniger*. — 3) En le dérivant d'ἄμμος, *sable* (Serv., *Æn.*, IV, 196, etc.). On rencontre aussi l'inévitable étymologie mythique ou évhémériste qui se rejette sur un éponyme vivant, un berger Ammon, fondateur de l'oracle (Pausan., IV, 23, 10). Les partisans de l'origine hellénique d'Ammon ont essayé plus récemment d'expliquer Ammon par « dieu nourricier, » de ἄμμη = *nutrix* (Cf. l'allemand moderne *Amme*). Voy. P. Decharme, *Mythol. de la Grèce antique*, p. 50.

Hérodote dit, en effet, que le culte d'Ammon fut importé en Libye par les Ammoniens, descendants des Égyptiens et des Éthiopiens[1]. Si, plus tard, Ératosthène crut pouvoir soutenir que l'oracle avait d'abord été établi au bord de la mer, c'est-à-dire en un temps où les eaux de la Méditerranée venaient baigner l'oasis[2], ce n'était pas tant pour révoquer en doute l'origine barbare de l'institution que pour expliquer, d'une façon plausible, comment un sanctuaire perdu au fond d'un désert presque infranchissable pouvait jouir d'une telle notoriété sur tous les rivages de la « mer intérieure. » Cette notoriété reconnaît pour cause principale la propagande faite dans le monde hellénique, depuis le VII[e] siècle avant notre ère, par les Kyrénéens. Ceux-ci, étant étroitement apparentés, par leurs œkistes Ægides, à Thèbes de Béotie et à Sparte, convertirent ces deux villes à une dévotion dont ils comptaient bien tirer quelque profit. Alors, l'art grec, épurant le type bestial d'Ammon, lui donna la majestueuse beauté de Zeus et en fit Zeus Ammon, dieu à-demi hellénique qui fut accueilli sans répugnance par les arbitres de la conscience religieuse en Grèce, les oracles de Delphes et de Dodone.

Si plausible que soit l'enchaînement des faits ainsi présentés, le texte d'Hérodote qui en est le point de départ a soulevé, parmi les critiques et archéologues modernes, un véritable concert de protestations. On en est arrivé à renverser le rapport établi par l'historien et à supposer que le culte de Zeus Ammon a été importé de Grèce, — c'est-à-dire de Béotie, d'Élide et de Crète, — en Libye, lors de la fondation de Kyrène par l'Ægide Battos (631). Les raisons alléguées sont loin d'être banales, mais aucune d'elles n'emporte la conviction, et les plus sérieuses ont été réfutées récemment par le savant égyptologue Lepsius[3].

1) HEROD., II, 42. HESYCH. s. v. Ἀμμοῦς. — 2) STRAB., I, 3, 15. — 3) On peut compter parmi les adversaires plus ou moins déclarés d'Héro-

Zeus Ammon est donc un dieu égyptien, le même que cet Ammon-Râ dont Hérodote a vu l'image à Thèbes d'Égypte,

dote, Kannegiesser, E. Gerhard, Wilkinson, Parthey, Reinisch, Plew, Overbeck, Tœnnies, etc., bref, la plupart des mythographes contemporains. La première difficulté, celle qui a suggéré les autres objections, porte sur l'identité douteuse d'Ammon-Râ et de Zeus Ammon. On commence par poser en principe, en invoquant les observations de Champollion et de Letronne, que Ammon-Râ n'avait, à Thèbes, ni tête ni cornes de bélier ; lesdites cornes étant l'attribut caractéristique de Kneph, Khnum, Khnumis ou Khnubis. Là-dessus, les uns estiment qu'il y a eu *confusion*, les Grecs ayant pris Kneph pour Ammon ; les autres, qu'il y a eu *synthèse*, le dieu solaire Ammon s'étant fondu avec le dieu hydrogonique Kneph. On trouve, en effet, dans les inscriptions (C. I. Graec., 4955), le nom d'Amenebis, qui paraît composé d'Amen et de Neb ou Khnubis ; ce qui prouverait à tout le moins que la synthèse était possible. Les partisans de la synthèse donnent sur ce point raison à Hérodote et font remarquer qu'en effet Ammon représente la religion égyptienne et Kneph la religion éthiopienne, associées, soit dans l'Ammonium même, près de la « source du Soleil, » soit même antérieurement à la fondation de l'oracle. Ainsi Ammon n'est pas un dieu hellénique ; mais ce n'est pas non plus Ammon-Râ, le dieu de Thèbes. Reste à savoir comment les Grecs ont été amenés à introduire dans leur mythologie un être divin aussi différent de leurs dieux nationaux. La réponse est que cette adoption s'est faite suivant la méthode ordinaire, par assimilation avec un type analogue déjà familier aux Hellènes. Ce type peut bien avoir été une figure archaïque de Zeus, car Gerhard fait remarquer que les Grecs des premiers âges se représentaient Zeus sous les formes symboliques les plus diverses, pierres, végétaux, animaux, y compris les insectes. Ainsi les cultes ammoniens de Béotie, d'Élide et de Crète, au lieu d'avoir été suscités par la propagande africaine, ont engendré, au contraire, le culte libyen. M. Tœnnies, plus hardi que tous ses devanciers, transforme le débat en supprimant les données traditionnelles. Il soutient que non-seulement l'Ammon égyptien n'était pas κριοπρόσωπος, mais que le dieu de l'Ammonium n'avait pas non plus de cornes, cet attribut n'ayant été ajouté au type d'Ammon qu'à l'époque alexandrine. La preuve en est que les auteurs qui ont vu de leurs yeux l'Ammon de l'oasis, comme Diodore (XVII, 50) et Quinte-Curce (IV, 31), ne disent mot des cornes. Hérodote seul en parle, par ouï-dire, ou plutôt quelqu'interpolateur de l'époque alexandrine en parle sous son nom. Les touristes modernes ajoutant leur témoignage négatif à celui de Diodore et de Quinte-Curce, il faut qu'Hérodote se soit trompé ou que son texte ait été altéré. Ammon était donc sans cornes, tant à Thèbes que dans l'oasis ; et ce serait une erreur de croire que la tête barbue et cornue représentée sur les monnaies de Kyrène (et de douze autres villes) — avant le règne d'Alexandre — soit celle de Zeus Ammon. M. Tœnnies croit que Kyrène, bien loin de s'associer à la fortune de l'oracle préexistant, a lutté longtemps

mais adopté et modifié par le génie hellénique. L'oracle ayant été fondé en dehors du monde grec, ses origines nous échappent et il serait superflu de les chercher dans les généalogies et les aventures que l'imagination des mythographes a prêtées à Ammon. On expliquait de cinq ou six manières différentes ces cornes mystérieuses qui s'enroulaient autour des oreilles du dieu.[1] Quelqu'un dut remarquer

contre les populations et les traditions indigènes. Le dieu des Kyrénéens doit être Apollon Karneios, coiffé d'un casque ariétiforme. Cet Apollon barbu, dont un prêtre légendaire porte le nom de Krios (κρῖος = *aries*), fut confondu plus tard, mais plus tard seulement, à Kyrène et ailleurs, avec le dieu-prophète Ammon qui, de son côté, venait de prendre les cornes de Kneph. On objecte vainement que Pindare était dévot à Ammon, en sa qualité de parent des œkistes kyrénéens; que Théodore de Kyrène appelait Ammon « notre Dieu » (Plat. *Politic.*, p. 237), et que la cité elle-même avait consacré à Delphes l'image d'Ammon (voy. ci-dessous, p. 346). M. Tœnnies répond que Pindare, pris à tort pour un Ægide, n'avait pas besoin d'un motif historique; que le mot de Théodore est une apposition insignifiante, et que Pausanias, « stupide » comme il l'est, a pris pour un Ammon de Kyrène l'Apollon des Mantinéens. R. Lepsius, dans un article substantiel et définitif, jette à bas toutes ces constructions hypothétiques, en détruisant le prétendu *fait* sur lequel elles reposent. Il démontre par les monuments : 1° Que jusqu'à l'avènement de la dynastie éthiopienne, l'*Ammon* de Thèbes n'avait point ordinairement de cornes, mais une tête humaine surmontée de deux plumes; 2° Que sous la dynastie éthiopienne, il prit la tête de bélier avec des cornes en volute à concavité antérieure, bien différentes des cornes de Khnumis qui divergent horizontalement, à la façon des cornes de taureau; 3° Que c'est précisément sous le règne du roi éthiopien Teharqou (692-664) que fut colonisée l'oasis d'Ammon et fondé l'oracle du lieu, contemporain de l'oracle éthiopien de Napata et de très-peu antérieur à la fondation de Kyrène; 4° Que le type humain cornigère de Zeus Ammon a bien été fixé par les Grecs, devenus les voisins de l'oasis, et cela sans grand effort d'imagination et sans violence faite au culte ammonien, car déjà les rois égyptiens, Ramsès II entre autres, pour rendre sensible aux yeux leur titre de « fils d'Ammon » avaient ajouté à leur visage les cornes en volute (R. Lepsius, *Ueber die widderkœpfigen Gœtter Ammon und Chnumis, in Beziehung auf die Ammons-Oase und die gehœrnten Kœpfe auf griechischen Münzen.* Zeitschr. für ægyptischen Sprache und Alterthumskunde. 1877, p. 8-23). Voilà bien des erreurs rectifiées à la fois, pour le plus grand honneur d'Hérodote et des gens modestes qui, jusqu'ici, ne s'étaient pas cru en droit de récuser son témoignage, ou de corriger arbitrairement son texte.

1) Herod., II, 42. Diod., III, 73. Ovid. *Metam.*, V, 328. Hygin. *Poet. Astron.*, I, 20, *Fab.*, 133. Serv. *Æn.*, IV, 196. Schol. Stat. *Theb.* III, 476.

que des cornes se rencontraient aussi, mais pareilles à celles du taureau, au front de Dionysos. Ce rapprochement entre Zeus Ammon et Dionysos ouvrit une nouvelle mine de légendes. On attribuait à un certain Thymœtes, soi-disant contemporain d'Orphée, la biographie évhémériste que Diodore analyse consciencieusement et qui nous donne une des versions accréditées concernant la fondation de l'oracle. Ammon était un roi de Libye qui, ayant épousé Rhéa, sœur des Titans, n'en eut pas moins de la nymphe Amalthéa un enfant qu'il fit élever à Nysa. Rhéa, outrée de ces amours illégitimes, abandonna Ammon et épousa son propre frère, Kronos. Celui-ci, à l'instigation de Rhéa, chassa de la Libye Ammon qui se réfugia en Crète et s'y refit une royauté. Mais Dionysos, fils d'Ammon et d'Amalthéa, chassa à son tour les Titans d'Ammonia et y fonda, en l'honneur de son père, un oracle qu'il fut le premier à consulter : puis il conquit l'Égypte, la donna à gouverner à Zeus, fils de Kronos et de Rhéa, passa dans l'Inde et, trouvant à son retour son père attaqué en Crète par les Titans, tua jusqu'au dernier ces irréconciliables ennemis. Après quoi, il s'en alla au ciel avec Ammon, laissant à Zeus le soin de gouverner le monde[1].

Cette fastidieuse légende, œuvre d'un érudit qui cherchait à distinguer entre plusieurs Bacchus et à ne pas confondre Zeus avec Ammon, est conçue en-dehors de toute recherche sur les origines réelles de l'oracle. Cependant, on retrouve dans le fonds de traditions qu'elle exploite une allusion à la parenté que l'homonymie faisait supposer entre Thèbes des bords du Nil, patrie de l'Ammon égyptien, et la Thèbes de Béotie, patrie du Dionysos hellénique. La verve mythique des Grecs ne manqua pas de faire à l'oracle une histoire rétrospective, riche en détails et pleine de synchronismes emprun-

1) Diodor., III, 67-72.

tés aux biographies de leurs dieux et de leurs héros. Il semblait que l'oasis eût été de tout temps connue et fréquentée par leurs ancêtres. Les poètes y faisaient passer Héraklès et Persée : le premier, au moment où il allait attaquer Antée et Busiris [1]; l'autre, alors qu'il se préparait à livrer bataille à la Gorgone [2]. Les Argonautes durent traverser au retour les sables de la Libye où ils laissèrent les restes du prophète Mopsos [3], et l'on s'habitua à chercher dans ces régions la patrie d'Athêna Tritogénéia. Le Libyen Antée, l'Éthiopienne Andromède, l'ogre égyptien Busiris, Danaos, — Égyptien qui passait pour le fondateur de l'oracle d'Ammon [4] en même temps que pour le colonisateur de l'Argolide, — furent autant de témoins légendaires des relations que la Grèce avait eues avec l'Égypte, et il suffit de projeter dans le passé ce supplément de mythes que la Kyrénaïque venait de verser dans la circulation pour faire à Ammon une place très-suffisante dans l'histoire de la Grèce. Les consultations plus ou moins fabuleuses de Bocchoris [5], de Tementhès [6], de Sémiramis [7] et de Crœsus [8] attestaient, d'autre part, le crédit de l'oracle chez les Barbares, de telle sorte que la foi des clients ralliés par la propagande kyrénéenne avait un fondement assuré. Ceux qui auraient pu douter encore de la puissance et de la clairvoyance d'Ammon n'avaient qu'à méditer sur le sort tragique de l'armée que Cambyze avait envoyée pour détruire l'oracle et dépeupler l'oasis [9].

Le culte d'Ammon paraît avoir été accueilli tout d'abord par la Thèbes béotienne qui semblait prédestinée par son nom à cette dévotion. Cependant, le zèle des Thébains pour Zeus Ammon tenait moins au désir d'affirmer leur filiation hypo-

1) Arrian., III, 3. — 2) Apollod., II, 4, 2. Arrian. *Ibid.* — 3) Apul. *De Deo Socr.*, p. 154. Tzetzes ad Lycophr., 881. Voy., ci-dessus, p. 38. — 4) Diodor., XVII, 50. — 5) Plutarch. *Demetr.*, 27. — 6) Polyæn., VII, 3. — 7) Diod., II, 14. — 8) Herod., I, 46. — 9) Herod., III, 25-26.

thétique vis-à-vis de la Thèbes d'Égypte qu'à leur parenté avec les œkistes kyrénéens. Les rois de Kyrène descendaient des Ægides, qui étaient originaires de Thèbes et étaient arrivés par Sparte et Théra en Libye[1]. Aussi Ammon avait-il un temple en Béotie au temps de Pindare qui, descendant lui-même des Ægides[2], y consacra la statue du dieu sculptée de la main de Calamis[3]. Pindare fit plus pour Ammon : il le mentionna dans ses odes et lui adressa même un hymne où Ammon, complètement identifié avec Zeus, était appelé « maître de l'Olympe[4]. » Ptolémée Ier fit graver plus tard sur une stèle ce certificat d'hellénisme décerné au dieu par le poète hiératique[5]. Une fois assimilé à Zeus, Ammon fut mêlé à la légende de Dionysos. Ce sont peut-être les Thébains qui lui ont les premiers attribué la paternité de leur dieu national.

Le souvenir des Ægides recommandait également Zeus Ammon aux Spartiates qui, comme les Thébains, lui élevèrent un sanctuaire près de leur ville[6], et se montrèrent toujours les plus zélés de ses clients[7]. Ce n'était pas seulement la vieille nationalité achéenne ou minyenne qui se plaisait à faire revivre, par cette voie détournée, ses anciennes affinités. Gythion, qui se vantait d'avoir pour œkistes Apollon et Hé-raklès, c'est-à-dire d'être un foyer de pur dorisme, avait aussi élevé un temple à Zeus Ammon[8]. En Élide, où la solennité des jeux olympiques rassemblait les Hellènes de tous les pays, les Kyrénéens apportèrent avec eux la foi en Ammon et la firent probablement partager aux Iamides, gens cosmo-

1) PINDAR. *Pyth.*, IV. — 2) PINDAR. *Pyth.*, V, 74-81. On a pu soutenir toutefois que c'est le chœur des Kyrénéens, et non pas le poète, qui dit : Αἰγεῖδαι ἐμοὶ πατέρες (*Ibid.* 75). — 3) PAUSAN., IX, 16, 1. — 4) SCHOL. PINDAR. *Pyth.*, IX, 89. L'auteur de la vie de Pindare (*Vit. Pind. Vratislav.*) raconte que, l'année de sa mort, le poète donna encore une commission aux théores thébains qui se rendaient à Ammonion. — 5) PAUSAN, *Ibid.* — 6) PAUSAN., III, 18, 3. — 7) CIC. *Divin.*, I, 42. PHEST. ap. SCHOL. PIND. IV, 28. IX, 89. — 8) PAUSAN., III, 21, 8.

polites qui s'empressèrent de nouer des relations avec l'oracle libyen. Les Éléens rendirent un culte à Ammon honoré conjointement avec deux parèdres, Hêra Ammonia et (Hermès) Parammon. Pausanias a vu, dans le temple libyen, des autels votifs sur lesquels on lisait les questions posées au dieu par les Éléens, les réponses obtenues et les noms des théores qui avaient fait le voyage[1]. Parmi les ex-voto exposés à Olympie, figurait la statue d'Ammon, consacrée par l'athlète Eubotas de Kyrène qui, avant de concourir, avait reçu de «son dieu» une promesse formelle de victoire[2]. Lysandre trouva même cette dévotion exotique dans la presqu'île de Pallène, à Aphytis, qui était comme une autre Ammonia. Ammon y rendait ses oracles comme en Libye, et voulut bien apparaître en songe au général spartiate pour lui ordonner de lever le siège de la ville[3].

Ainsi Ammon obtenait droit de cité en Grèce, et, déjà traité sur le pied d'égalité par le Zeus de Dodone[4], ainsi que par celui d'Olympie, il faisait des avances courtoises au sanctuaire pythique où les Kyrénéens consacrèrent l'image d'Ammon porté sur son char[5]. On vit alors l'oracle de Delphes recommander le culte d'Ammon[6] et le sanctuaire libyen prendre désormais le troisième rang parmi les mantéions du monde hellénique.

On s'attend à trouver, dans une institution ainsi fondée

1) PAUSAN., V, 15, 11. — 2) PAUSAN., VI, 8, 3. — 3) PAUSAN., III, 18, 3. PLUTARCH. *Lysand.*, 20. On rencontre des amulettes à têtes de bélier en Sardaigne. M. Lieblein croit à une propagande extra-hellénique (J. LIEBLEIN, *Notice sur les monuments égyptiens trouvés en Sardaigne*. Christiania, 1879). — 4) Voy., ci-dessus, la légende qui affirmait la fraternité originelle de l'oracle de Dodone et de celui d'Ammon, en les groupant tous deux autour de Thèbes d'Égypte, leur commune métropole. Dodone, à l'époque, ne demandait pas mieux que de reculer ses origines en les rattachant aux traditions du peuple reconnu alors pour le plus ancien de la terre. — 5) PAUSAN., X, 13, 5. — 6) PLUTARCH., *Alex.*, 3. L'oracle ordonne à Philippe de Macédoine « de sacrifier à Ammon. » L'anecdote date évidemment du règne d'Alexandre, « fils d'Ammon. » Aristote, vers le même temps, reconnaissait Apollon, — un Apollon libyen, il est vrai, — pour le fils d'Ammon (CLEM. ALEX. *Protrept.*, § 28).

sur la limite de deux mondes, des rites étrangers aux habitudes grecques et les traces d'une adaptation progressive des usages égyptiens aux besoins de l'imagination des peuples gréco-italiques. Nous pouvons distinguer, en effet, à travers l'insuffisance des textes, trois ou même quatre modes de divination dont l'un, que nous supposons par là même le plus ancien, porte l'empreinte du génie égyptien ou oriental, tandis que les autres paraissent s'être élaborés d'après l'exemple et avec le concours de l'oracle de Dodone.

Le premier mode, évidemment importé de Thèbes d'Égypte, est tout à fait étranger à la divination hellénique et rappelle, au contraire, comme on l'a souvent remarqué, les rites orientaux, entre autres, la divination hébraïque par les Urim et les Thummim[1]. La statue d'Ammon, « couverte d'émeraudes et d'autres ornements, » était portée dans une nacelle dorée, véhicule ordinaire des dieux égyptiens, sur les épaules de quatre-vingts prêtres. Les signes de tête faits par la statue dans cette procession, le reflet changeant des pierres précieuses, une sorte de bruit ou de voix mystérieuse qui émanait du dieu, sans compter les incidents que faisait naître la tension d'esprit d'une foule anxieuse et recueillie, étaient autant d'indices que le prophète d'Ammon interprétait et formulait en langage humain[2]. C'était là la part de la divination égyptienne, qui n'avait guère de penchant pour les méthodes intuitives. Les Grecs attribuaient en effet à Ammon l'invention de cette divination « par symboles, c'est-à-dire par certaines attitudes, certains signes de tête affirmatifs et négatifs[3]. »

La part de la mantique grecque dans les rites de l'oasis est plus difficile à déterminer, parce que le sentiment de la nature, l'adoration panthéistique de ses forces, la perception

1) *Exod.*, XXVIII, 30. Vulg. — 2) Diodor., XVII, 50-51. — 3) Eustath. ad Dionys. Perieg., 211. Cf. Strab., XVII, 1, 43. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 264.

du divin dans le mouvement inconscient des choses en fait tous les frais. En outre, ces procédés à la grecque manquent de constatation historique, et l'emploi n'en est confirmé que par l'analogie palpable qui existe, à ce point de vue, entre Dodone et l'oracle d'Ammon. Une oasis au milieu d'un désert de sable, un îlot de verdure arrosé par une source vive, ombragé de beaux arbres et hanté par des volées d'oiseaux, c'était plus qu'il n'en fallait pour frapper l'imagination des Hellènes, si prompts à tout diviniser. Ajoutons que la source, appelée source du Soleil[1], parce que, comme celle de Dodone, elle semblait se régler sur la marche du soleil, était une des merveilles du monde. Froide à midi, chaude à minuit, elle semblait vouloir faire équilibre à la chaleur du jour et à la fraîcheur de la nuit. Historiens, poètes, naturalistes en parlent avec admiration[2].

La source, les arbres, les oiseaux, voilà trois instruments de divination dont les prêtres d'Ammon apprirent peut-être l'usage par les pèlerins grecs. On peut croire que la source fut le premier agent symbolique qu'ils songèrent à utiliser, et que Dodone, en leur prêtant, ou inversement, en leur empruntant cette méthode, leur apprit aussi à écouter la voix des arbres et à observer les ébats des colombes qui venaient s'y poser. La divination par les arbres est indiquée dans un passage de Silius Italicus[3], qui a dû prendre pour thème poétique un fait réel, et affirmée par le témoignage de Clément d'Alexandrie, qui parle « du vieux chêne honoré dans

1) Diod., XVII, 50. — 2) Herod., IV, 181. Diod. *Ibid.* Strab. XVII, 1, 43. Curt., IV, 7. Arrian., III, 4. Pomp. Mela, I, 8. Plin., II, 103. Lucret., II, 47; VI, 848 sqq. Ovid., *Metam.*, XV, 309. Sil. Italic., III, 669-672. On peut ajouter que la plupart des auteurs en parlent par ouï-dire, et que les témoignages se contredisent souvent. D'aucuns disent qu'elle était chaude à midi et à minuit, froide le matin et le soir (Antigon. Caryst. *Mirab.*, 159. Sotion., 17) ou inversement, chaude matin et soir, froide à midi et à minuit (Vibius Sequest., p. 24). — 3) Sil. Italic., III, 690-699. Cf. I, 414; III, 11.

les sables du désert » et de « l'oracle fondé sur des mythes vieillis, » lequel « a disparu avec l'arbre lui-même[1]. » Le rôle des colombes dans la mantique ammonienne est attesté par Hérodote, qui leur attribue une égale importance dans l'oracle de Dodone et dans celui d'Ammon[2]. Une suite de la même légende, conservée par Silius Italicus, racontait que celle des deux colombes qui s'était dirigée vers l'oasis s'était posée sur la tête d'un bélier et y avait prophétisé, prodige à la suite duquel des arbres étaient sortis tout adultes des entrailles de la terre[3]. Ainsi, le caractère fatidique des colombes d'Ammon est aussi apparent et aussi bien garanti que celui des colombes dodonéennes. Il serait imprudent d'aller plus loin sur la foi d'un poète comme Silius Italicus. Quand il parle des *sorts* d'Ammon[4], il se peut qu'il rencontre juste et que la cléromancie ait été pratiquée dans l'oasis comme à Dodone, mais cette expression est si souvent synonyme d'*oracles* en général[5] qu'on ne peut rien affirmer sur une si faible preuve. De même, il est certain que tous les oracles eurent, à un moment donné, l'ambition d'imiter l'enthousiasme pythique; mais, précisément parce que l'opinion commune avait fini par considérer la révélation comme inséparable de l'enthousiasme, il faut renoncer à prendre à la lettre le texte de Silius où le prophète d'Ammon apparaît inspiré et délirant à la façon des pythies[6].

Nous ne sommes guère mieux informés en ce qui concerne la constitution du sacerdoce ammonien : mais nous connaissons d'ailleurs la forte organisation des corps sacerdotaux

1) Après avoir cité, comme engins hors de service, le « bassin thesprotique et le trépied de Kirrha, » le polémiste chrétien ajoute : γεράνδρυον δὲ ψάμμοις ἐρήμαις τετιμημένον καὶ τὸ αὐτόθι μαντεῖον αὐτῇ δρυῒ μεμαρασμένον μύθοις γεγηρακόσι καταλείψατε (Clem. Alex. *Protrept.*, § 11). Cf. Euseb. *Præp. Evang.*, IV, 2. Bœtticher, *Baumkultus*, p. 502. — 2) Herod., II, 54-57. Voy., ci-dessus, p. 282. — 3) Sil. Ital., III, 677 sqq. — 4) Sil. Ital., I, 416. — 5) Voy., ci-dessus, p. 228, note 3. — 6) Sil. Italic., III, 637 sqq.

en Égypte, où il n'y avait pas de devins libres[1]. Il est à croire que celle des prêtres d'Ammonion était en tout semblable. La présence du prophète, ou archiprophète, chef hiérarchique de la corporation, est confirmée par des témoignages grecs[2]. On ne saurait dire si les femmes participaient aux fonctions actives du sacerdoce, bien qu'Hérodote, en racontant la fondation de Dodone et d'Ammonion par deux « colombes, » admette implicitement que les Péléiades de Dodone avaient leurs sœurs en Libye. Les Égyptiens avaient, sur le caractère sacerdotal et sur la divination, des idées opposées à celles des Grecs. Ils affectaient, en général, d'identifier le sacerdoce avec la science, si compliquée chez eux, des choses divines. La divination était également à leurs yeux œuvre de science traditionnelle, et non pas d'instinct inconscient. La mantique égyptienne devait, par conséquent, repousser le ministère des femmes et leur préférer des exégètes experts en interprétations symboliques. Cependant il se peut que l'oracle d'Ammon, fondé sous l'influence éthiopienne et conservé plus tard par la dévotion hellénique, ait fait bon marché de ces scrupules et que les « colombes » noires d'Éthiopie aient été de tout point comparables aux Péléiades de l'Épire.

La haute opinion qu'avaient les Grecs de la sagesse des Égyptiens et de l'antiquité de leur civilisation firent, nous l'avons vu, à l'oracle égyptien devenu peu à peu kyrénéen une rapide fortune. L'approbation donnée à cette religion nouvelle par Dodone et par Delphes entraîna les Athéniens, qui montrèrent bientôt un zèle de néophytes. Leur ancêtre

1) Herod., II, 83. — 2) Diodor., XVII, 51. Le terme d'*archiprophète* se trouve, comme traduction de quelque titre égyptien, dans Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, § 69). L'Ammonion devait former une sorte d'État sacerdotal, mais nous ne savons dans quels rapports se trouvait le chef de la corporation hiératique vis-à-vis du magistrat qui, avant la domination des Ptolémées et des Romains, portait le titre de « roi des Ammoniens. » Nous connaissons par Hérodote (IV, 32) et Diodore (XIV, 13), deux de ces rois, Étéarque et Libys.

Kécrops, qui avait été d'abord un Pélasge autochtone, devint, bon gré mal gré, un Égyptien de Saïs. Ils finirent par se figurer que Thésée lui-même avait jadis célébré les fètes d'Ammon[1]. On voit leur foi grandir durant leurs démêlés avec Sparte, à mesure qu'ils suspectent davantage le «laconisme» de la pythie. Pendant le siège de Kition (449), Kimon avait envoyé consulter Ammon, mais pour ses affaires particulières[2]. Durant la guerre du Péloponnèse, au contraire, les consultations officielles se multiplient. Les *Oiseaux* d'Aristophane, voulant désormais servir de guides aux cités, se proposent de « remplacer Ammon, Delphes, Dodone, » et, quand Pisthetæros dit : « nous n'irons plus sacrifier à Delphes ni à Ammon[3], » on devine que les Athéniens avaient dû déjà envoyer des théores en Libye. Nous savons qu'un oracle d'Ammon, apporté, il est vrai, par des particuliers, servit d'argument à Alcibiade pour conseiller la funeste expédition de Sicile[4]. Le sacerdoce de Delphes eut beau jeu, plus tard, pour faire valoir, aux dépens de Dodone et d'Ammon, la sagesse des avertissements qu'il avait fait entendre aux Athéniens en cette circonstance[5].

C'est dans le cours du long duel engagé avec Sparte que les Athéniens posèrent à Ammon cette question naïve dont l'oracle prit texte pour leur donner une leçon de morale religieuse. Ils avaient demandé au dieu pourquoi la Providence semblait leur préférer, à eux qui prodiguaient l'argent pour les pompes sacrées, les Lacédémoniens si parcimonieux pour les dépenses du culte : et le dieu leur aurait répondu qu'il préférait à toutes les pompes l'εὐφημία, la prière modeste des Lacédémoniens[6]. Il est douteux que l'oracle, même courtisan du succès, ait eu l'imprudence de décourager ainsi des dona-

1) Marm. Par. *Ep.*, 21. C. Müller préfère lire 'Αμαζόνων au lieu de 'Αμμονιάδος. — 2) Plutarch., *Cimon.*, 18. — 3) Aristoph. *Aves*, 714. 618. — 4) Plutarch. *Nicias*, 13. — 5) Plutarch. *Ibid.* — 6) Plat. *Alcibiad.*, II, § 12, p. 148-149.

teurs généreux. Les Athéniens auraient eu besoin de recevoir souvent des leçons de cette nature; mais celle-ci paraît bien avoir été retouchée par la main de Platon, admirateur des mœurs doriennes et Athénien malgré lui.

La confiance des Athéniens en Ammon paraît avoir grandi jusqu'au siècle d'Alexandre. Au temps de Dinarque, ils avaient même une trirème sacrée (Ἀμμωνίς)[1] destinée à porter en Libye les théories et les offrandes : la fête du dieu était inscrite dans leur calendrier[2]. Le culte d'Ammon balançait donc dans leur estime le culte d'Apollon Délien lui-même, auquel était consacré l'antique vaisseau de Thésée. Le voyage de Lysandre à l'oasis, les efforts qu'il fit pour corrompre les prêtres d'Ammon[3] nous prouvent, d'autre part, que l'oracle avait conservé tout son prestige aux yeux des Spartiates, et la loyauté avec laquelle il dénonça les menées de ce conspirateur ne put que lui attirer de nouvelles sympathies.

Mais rien ne pouvait être plus utile à la fortune de Zeus Ammon que la visite d'Alexandre le Grand[4]. Descendant d'Hèraklès et de Persée, Alexandre venait à l'oasis pour suivre les traces de ses ancêtres : il y venait surtout chercher, à l'instar des rois égyptiens, l'auréole divine qui allait transformer le fils de Philippe en fils de Zeus, et lui permettre d'asseoir sur le sentiment religieux la domination improvisée par ses victoires; en un mot, il venait acheter d'un sacerdoce plus complaisant l'investiture de l'empire universel, qu'il avait peut-être vainement demandée à l'oracle de Del-

1) Harpocrat., s. v. Ἀμμωνίς. — 2) Hesych., s. v. Ἄμμων. Une inscription recueillie par Fourmont mentionne les dépenses faites à l'occasion d'une solennité célébrée en l'honneur d'Ammon, en l'an 333, par les stratèges athéniens (C. I. Græc., 157). Voy. ci-dessus, p. 339, note 1. — 3) Corn. Nep. *Lysand.*, 3. Plutarch. *Lysand.*, 25. Voy., ci-dessus, p. 313. Le père de Lysandre était déjà l'hôte du roi des Ammoniens (Diod., XIV, 13). — 4) Diodor., XVII, 50-51. Strab., XVII, 1, 43. Plutarch. *Alex.*, 26-28. Curt. IV, 7. Justin., XI, 11. Arrian., III, 3, 1-3.

phes. « Lorsque Alexandre, raconte Diodore, fut introduit dans le temple et qu'il aperçut la statue du dieu, le prophète, homme très âgé, s'avança vers lui et lui dit : « Salut, ô mon « fils, recevez ce nom de la part du dieu. » — Je l'accepte, ô « mon père, » répondit Alexandre, « et, désormais, je me ferai « appeler ton fils, si tu me donnes l'empire de la terre. » — Le prêtre entra alors dans l'adyton, et, pendant que les porteurs de la statue du dieu se mettaient en mouvement suivant certains signes de la voix du dieu, il assura Alexandre que le dieu lui accordait sa demande. Alexandre continua et dit : « Il me reste encore, ô dieu protecteur, à te demander si « j'ai puni tous les assassins de mon père, ou si quelques-uns « ont échappé à mes recherches. » — « Ne blasphème pas ! » s'écria le prêtre, « nul ne saurait attenter à la vie de celui « qui t'a donné le jour : quant aux assassins de Philippe, il ont « tous reçu leur châtiment[1]. »

Alexandre, reconnaissant, fit à Ammon de magnifiques offrandes ; après quoi, il partit avec le titre de « fils de Zeus » et d' « invincible. » On prétend même que, depuis lors, il porta souvent à table la robe de pourpre, les pantoufles et les cornes d'Ammon[2]. Plus tard, il envoya de Babylone demander l'apothéose posthume pour son ami Héphæstion, et l'oracle, toujours empressé, éleva l'ami d'Alexandre à la dignité de « héros[3]. »

Le nom d'Ammon resta désormais inséparable de celui d'Alexandre. Lorsque les Arcadiens bâtirent une maison d'honneur à Alexandre, ils eurent soin de placer à l'entrée une statue d'Ammon[4]. Ceux qui possédèrent, après le conqué-

1) Diodor., XVII, 51. — 2) Athen., XII, § 53. Clem. Alex. *Protrept.*, § 54. C'était au moment où, précurseur de Caligula et de Commode, Alexandre s'habillait en Hermès, et même en Artémis ! Peut-être ne se fiait-il pas assez à la complaisance d'Apollon, dieu peu débonnaire par nature, pour lui emprunter ses insignes. — 3) Arrian., VII, 14, 7 ; 23, 6. — 4) Pausan., VIII, 32, 1.

rant, le trône de Macédoine n'imaginèrent rien de mieux, pour affirmer leurs droits, que de se donner sur leurs monnaies les cornes d'Ammon[1], déjà portées par Alexandre et les anciens rois de l'Égypte. Mais il est douteux qu'ils se soient parés de cet attribut avec l'agrément d'Ammon. L'oracle était alors tout aux Ptolémées, qui veillaient sur lui avec sollicitude. Lorsque Ptolémée Soter secourut les Rhodiens assiégés par le Poliorcète (305-304), l'oracle permit à ceux-ci de vénérer leur sauveur comme un dieu[2]. L'hypocrisie de l'apothéose officielle, érigée en système par des peuples asservis, se glissait ainsi dans le monde gréco-romain, en attendant qu'elle s'ajoutât, comme un mensonge suprême, à toutes les fictions légales dont vécut le despotisme des Césars. Du reste, la civilisation classique absorbait alors de toutes parts le poison dont elle mourut. Le centre du monde méditerranéen se déplaçait au profit des races orientales et se fixait à l'embouchure du Nil, au lieu marqué par Alexandre. Grâce au voisinage d'Alexandrie, Ammon se trouvait alors plus en vue que ses rivaux, et son prestige, moins usé, fit entrer bientôt son culte et son nom dans les habitudes populaires[3].

Mais la domination romaine porta un coup funeste à la prospérité de l'oracle. Ammon, qui avait conseillé Annibal errant et vaincu[4], ne s'était pas douté que la puissance qui poursuivait l'exilé carthaginois s'appesantirait un jour sur l'Afrique, la Cyrénaïque, l'Égypte, et réduirait le sanctuaire de

1) Spanhem. *De usu et prop. nummorum*. Diss. V, p. 346 sqq. — 2) Diodor., XX, 100. — 3) On a remarqué, en faisant des statistiques de noms propres, qu'à partir de cette époque le nom d'*Ammonios* devient de plus en plus fréquent, en Égypte d'abord, et, plus tard, en Grèce. Il ne faut pas prendre pour un dérivé d'Ammon le nom de Philammon, porté par un des plus anciens aèdes grecs, à une époque où le culte d'Ammon n'avait pas encore de notoriété en Grèce. Philammon n'est qu'une forme dorienne pour Philémon. Letronne, *Obss. philolog. et archéol. sur l'étude des noms propres grecs*. [Annal. dell' Instit. di Corr. archeol., 1845, p. 251-347.] — 4) Pausan., VIII, 11, 11. Suidas, s. v. 'Αννίβας.

l'oasis à n'être plus qu'une curiosité de province. A ce moment, où le scepticisme politique préparait la fortune de César, les Romains des hautes classes n'avaient plus de croyances religieuses. Caton d'Utique lui-même, s'il en faut croire Lucain[1], visita l'Ammonion en touriste et n'y apporta qu'une indifférence dédaigneuse. Il refusa de consulter l'oracle, dans une conjoncture où le besoin d'espérance aurait excusé un peu de curiosité superstitieuse. Le temple était déjà appauvri : au temps de Strabon, il passait pour si peu intéressant que le géographe, lors de son passage en Égypte, fit l'économie d'un voyage à l'oasis, où il envoie malicieusement ceux qui ont du temps à perdre autour de questions oiseuses[2]. Parmi les écrivains anciens, Pausanias est, à notre connaissance, le dernier qui ait visité le temple d'Ammon[3]. Encore y allait-il pour prendre des notes et non pour échanger des offrandes contre de vaines paroles.

Le mouvement religieux qui rendit un semblant d'énergie aux oracles de la Grèce ne profita guère à l'oracle libyen. L'oasis était trop loin du monde vivant et l'empire romain était tellement rempli de devins de toute espèce que les gens bizarres pouvaient seuls avoir l'idée de refaire le pèlerinage d'Alexandre. L'oracle ainsi déserté ne conserva même pas le bénéfice de sa vogue antérieure et l'espèce d'estime conventionnelle qui protégeait la vieillesse de l'oracle de Pytho ou de Dodone. La « tromperie ammoniaque » était passée en proverbe[4], et l'on comparait, avec plus d'esprit que de révérence, le langage entortillé de l'oracle aux cornes d'Ammon[5]. Les astrologues, spoliateurs respectueux de toutes

1) LUCAN. *Phars.*, IX, 511, 565 sqq. — 2) STRAB. XVII, 1, 5. — 3) PAUSAN. IX, 16. 1. Le voyage de Pausanias peut être placé à la date de 160 après J.-C. Pline dit encore : *Cyrenaica... inlustratur Hammonis oraculo* (V, [5], 31), mais à titre de souvenir. Les bois de thuya, les palmiers de l'oasis (XIII, [16], 100 : [19],111) et la « résine ammoniaque » (XII, [23], 107), l'intéressent davantage. — 4) ANTHOL. PALAT., VII, 687. — 5) SERV. *Æn.*, IV, 196.

les religions, ne se permettaient point de ces plaisanteries; mais ils avaient extrait d'Ammon ce qui pouvait leur être utile, en l'identifiant avec la constellation du Bélier[1].

Les Grecs, qui applaudissaient volontiers aux fourberies des gens d'esprit, avaient découvert que les prêtres d'Ammon étaient des ignorants. Plutarque ne le dit pas, mais il le laisse entendre assez clairement. Il introduit dans un de ses dialogues un touriste lacédémonien, Cléombrote, qui a récemment visité le temple d'Ammon. « Tout ce que renfermait ce temple n'avait fait naître en lui qu'une admiration médiocre, et il ne s'en cachait pas; mais, au sujet de la lampe qui jamais ne s'éteint, il racontait un propos fort intéressant, et c'était des prêtres du temple qu'il le tenait. Ceux-ci prétendent que d'année en année cette lampe consomme moins d'huile : d'où ils concluent que la marche du temps est irrégulière, et que chaque année est toujours plus courte que la précédente, puisque, naturellement, il faut un temps moindre pour une moindre consommation. Tous les assistants trouvèrent que la chose était surprenante. Mais Démétrios déclara qu'il était ridicule de poursuivre dans des faits aussi puérils des recherches d'une si haute importance. A l'entendre, ce n'était pas, selon le mot d'Alcée, peindre le lion d'après sa griffe; c'était, à propos d'un bout de mèche et d'une lampe, changer la marche du ciel, de l'univers entier, et supprimer complètement la science des mathématiques. Cléombrote prit alors la parole : « Rien de tout cela, dit-il, ne troublera ces prêtres. » Loin d'accorder aux mathématiciens que ceux-ci les surpassent en exactitude, ils prétendent que la mesure du temps échappe bien plus à la science dans des mouvements et des révolutions à si longs intervalles qu'eux-mêmes ils ne peuvent être trompés dans la mesure de l'huile, puisqu'en raison de la bizarrerie du fait ils observent constamment ce phéno-

1) Ampel., IV, 3.

mène extraordinaire et ne le perdent jamais de vue. » Cléombrote continue sur ce ton sérieux, de l'air d'un homme que les prêtres ont convaincu, et finit par dire qu'il a vu de ses yeux « un grand nombre des mesures à l'huile » et que « celle de l'année présente était beaucoup plus petite que celle des temps anciens. » Ammonios lui oppose une réfutation par l'absurde et donne du fait invoqué une explication plus simple, « si toutefois, pour l'honneur des prêtres d'Ammon, on veut maintenir l'existence d'un fait aussi bizarre et aussi étrange. » Personne ne réplique à Ammonios. La conclusion obligée, c'est que les prêtres se sont montrés en cette circonstance ou ignorants ou menteurs; la conclusion sous-entendue est qu'ils sont probablement l'un et l'autre. Aussi, quand Plutarque invite Cléombrote à parler de l'oracle libyen, « car autrefois la divinité qu'on y adore jouissait d'un grand renom, et aujourd'hui sa gloire semble être un peu bien flétrie : au lieu de répondre, Cléombrote gardait le silence et baissait les yeux [1]. »

Le syncrétisme de la décadence contribuait aussi, pour sa part, à rendre superflus les pèlerinages à l'oasis. Puisqu'Ammon était identique à Zeus, à Osiris et à Sérapis [2], il était inutile d'aller le chercher si loin. Ceux qui tenaient à lui conserver sa personnalité pouvaient le vénérer dans d'autres sanctuaires, par exemple, à Canope, pour la Basse-Égypte; à Latopolis, dans la Haute-Égypte; à Napata [3] ou même à Méroé, au fond de l'Éthiopie [4]. Le culte d'Ammon s'affranchissait de ses attaches locales. Le dévot personnage qui, sous le règne de Vespasien, lui élevait une statue à Ky-

1) PLUTARCH. *Defect. orac.*, 2-5. — 2) Inscription d'Apamée. C. I. GRÆC., 3724. Cf. ANTHOL. PLANUD., *Append.* 281. — 3) Sur l'oracle ammonien de Napata, voy. G. MASPERO, *Fragm. d'un comment. sur le second livre d'Hérodote* (II, 29), dans l'Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques. Année 1877. — 4) C. I. GRÆC., 4831. 4833. 4958.

rène[1] le rapprochait, autant que possible, du monde romain, et le Rhodien qui sculptait son masque sur la bouche d'une fontaine de Béryte[2], comptait bien transformer par là ladite fontaine en un équivalent de la source du Soleil.

Cependant, un culte qui a connu la prospérité ne disparaît pas sans avoir lutté contre la mauvaise fortune. Il paraît bien qu'avant de quitter le désert pour rentrer au giron d'Ammon-Ra, les prêtres eurent l'idée de trafiquer de l'eau merveilleuse dont les indifférents mêmes avaient entendu parler. Cette eau s'expédiait au dehors et allait trouver chez eux les amateurs de magie et de divination hydromantique. C'est à cet usage que fait allusion Juvénal dans un passage souvent allégué pour démontrer la persistance de l'oracle à la fin du premier siècle de notre ère[3]. Trois siècles plus tard, Claudien montrait « Ammon cornu et Delphes, longtemps muets, » rompant leur silence pour prédire les destinées d'Honorius[4] : mais il n'y a là qu'une exagération poétique ou une allusion à quelque rapsodie fabriquée par des prophètes adulateurs avec d'anciens oracles. C'est, à plus forte raison, par réminiscence de versificateur que Sidoine Apollinaire parle au présent des « doctes bêlements d'Ammon » qui « gémit dans la Syrte[5]. » Ceux qui gémissaient dans la Syrte, c'étaient plutôt les dissidents que le pouvoir impérial, en ces temps de querelles théologiques, envoyait à l'oasis, avec le dessein de les laisser mourir en route[6].

On peut dire qu'Ammon disparut du monde gréco-romain

1) C. I. Græc., 5142. — 2) C. I. Græc., 4535. Ce Rhodien reconnaissait évidemment, dans Ammon, son dieu national, Hélios, le Râ égyptien.

3) ....*quidquid*
Dixerit astrologos, credant a fonte relatum
Ammonis..... (Juven., VI, 553-555.)

Cf. G. Wolff, *De noviss. oracul. ætate*, p. 36. — 4) Claudian., *De IV consul. Honor.*, 143. — 5) Sidon. Apollin. *Carm.*, V, 263. — 6) Athanas., *Apol.* I, p. 316. 317. 387. ed. Bened.

avant l'ère chrétienne. Avec le temps, l'Ammonion devint l'oasis de Santariah, puis de Syouah, et son nom ancien ne trouva que par hasard un refuge dans la nomenclature chimique[1]. La facilité avec laquelle on en oublia le chemin fit voir que, en somme, ce culte exotique n'avait pas pénétré bien avant dans la conscience religieuse des Hellènes, et qu'il pouvait périr sans laisser de vide dans leurs coutumes traditionnelles. L'engouement réel dont il fut l'objet durant une période d'environ trois siècles et les efforts faits par la mythographie grecque pour identifier complètement Ammon au grand dieu national de l'Hellade, nous ont seuls décidé à devancer le chapitre consacré aux oracles exotiques et à rapprocher le mantéion libyen des instituts de Dodone et d'Olympie. Il ne faut pas aller plus loin dans la voie des assimilations. Les trois instituts dont on vient d'apprécier l'importance historique sont les seuls oracles de Zeus qu'ait reconnus la religion hellénique, au temps où elle se défendait encore contre l'invasion des cultes étrangers et attribuait à ses dieux une personnalité reconnaissable[2]. Plus tard, le nom

1) A cause du sel *ammoniac* ou chlorhydrate d'ammoniaque (τὸ ἀμμωνιακόν) recueilli à l'état d'efflorescences naturelles, dans le voisinage de l'oasis, ou préparé avec la fiente des chameaux. On appelait *ammonitrum* la fritte prête à se transformer en verre (PLIN., XXXVI, 194). — 2) Nous mentionnerons ici, pour n'avoir plus à y revenir, l'oracle plus qu'hypothétique de *Zeus Velchanos* (Ζεὺς Fελχάνος) en Crète. On sait que la Crète paraît avoir été le pays où s'élabora, avec le concours de traditions empruntées à la Phénicie et à l'Asie-Mineure, la légende du fils de Kronos. Le culte de Zeus put y être confondu d'abord, associé ensuite avec celui d'Hélios, le dieu, jadis si populaire dans l'Archipel, auquel Rhodes resta fidèle. Il est assez naturel que ce culte encore indécis ait symbolisé la puissance à laquelle il rendait hommage dans des attributs qui rappellent à la fois les emblèmes de Dodone et ceux des divinités solaires. C'est sous ce double aspect de Zeus-Hélios qu'apparaît le Zeus crétois ou Velchanos (HESYCH. s. v. Γελχάνος) honoré au pied de l'Ida, à Phæstos, patrie d'Épiménide, prophète qui, comme on l'a vu, était également dévot à Zeus et à Apollon (Voy., ci-dessus, p. 201). Sur les monnaies de la ville (C. CAVEDONI, *Monete antiche di Festo*. Annal. dell' Instit. di corr. Archeol. 1836, p. 154-166), le dieu est représenté

de Zeus, devenu synonyme de *Dieu,* se trouvera accolé aux noms de divinités barbares, comme Bélus, Marna, Dolichenus, et servira ainsi d'enseigne à des oracles à peine hellénisés. Ce serait confondre les temps, les peuples et les religions que de ranger ces instituts de la décadence à la suite des oracles de Zeus, fils de Kronos, roi de l'Olympe et maître du tonnerre.

jeune et sans barbe, comme Hélios, assis sur un tronc d'arbre qui fait songer au chêne de Thesprotie et retenant de la main droite un coq posé sur sa cuisse. Ce coq, qui rappelle les coqs célèbres de l'Ida (ATHEN., IV, § 84) est-il simplement l'oiseau sacré d'Hélios, celui qui annonce par son chant le lever de l'astre (PAUSAN., V, 25, 10), ou est-il ici l'interprète du dieu, comme pouvait l'être la colombe à Dodone et à Ammonion, ou l'aigle dans l'ornithoscopie ordinaire? Quelques érudits contemporains ont soutenu la seconde hypothèse, ingénieusement présentée par G. Secchi. Mais, avec les renseignements insuffisants dont nous disposons — car l'étymologie de *Bel-Chanaan*, ou de ἕλκω, ἑλκανόω = *elicere :* cf. *Vulcanus*, n'élucide rien, — il est impossible de transformer cette hypothèse en fait même probable, en face de la première explication, qui est satisfaisante et plus simple. Comme le dit fort bien M. Raoul-Rochette: « je ne nie pas que l'idée en soi ne puisse paraître probable, et que l'analogie avec l'oracle de Dodone en Épire, et avec celui de Picus dans le Latium, n'offre un rapprochement heureux; mais, encore une fois, ce ne sont là que des conjectures et des analogies qui auraient besoin d'être appuyées de quelque chose de plus solide. » Dès lors, il est inutile de surcharger l'histoire des oracles d'une discussion stérile et de résultats problématiques. (Cf. G. SECCHI, *Giove* FEΛXA-NOΣ *e l'oracolo suo nell' antro Ideo.* Roma, 1840. Récension de C. Cavedoni [*Bullett. dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1841, p. 174-176] et de Raoul-Rochette [*Journal des savants*, 1841, p. 521-537]. F. G. WELCKER, *Griechische Gœtterlehre,* II, p. 244-246).

CHAPITRE TROISIÈME

ORACLES DES DIVINITÉS OLYMPIENNES AUTRES QUE ZEUS ET APOLLON

L'étude des oracles apolliniens nous rendra familière une doctrine religieuse à laquelle il a déjà été fait plus d'une fois allusion dans le cours de ces études, la théorie qui prétendait réserver pour Zeus l'intelligence des destins et faire d'Apollon l'unique interprète de la pensée de Zeus. Bien que soutenu par de puissantes corporations sacerdotales, reproduit à chaque instant comme une vérité courante par les poètes, adopté par les philosophes qui cherchaient à simplifier le chaos des légendes mythologiques, ce dogme ne put triompher de la résistance opposée par les traditions et les coutumes locales à un système trop étroit et trop rigoureux pour les libres instincts du polythéisme grec. La Grèce ne se laissa pas plus imposer l'unité religieuse que l'unité politique. La résistance, sur ce point, était d'autant plus facile que la connaissance de l'avenir — ou, en général, des choses inaccessibles à l'investigation humaine, — fait nécessairement partie des attributs de la divinité, et que des dieux privés de toute prescience auraient été, en réalité, exilés du monde divin.

Cependant, il ne faudrait pas croire que les efforts du sacerdoce apollinien soient restés stériles. Les divinités dont

l'usage persista à affirmer le pouvoir mantique en dehors de toute communion avec la religion apollinienne résistèrent mal à la propagande dont Delphes était le foyer. Leurs oracles n'arrivèrent jamais à une notoriété durable. Ils disparurent de bonne heure ou furent réduits à vivre des maigres aumônes d'une clientèle restreinte et toute locale. Nous allons passer rapidement en revue cette série de déshérités, parmi lesquels figurent cependant les plus grands noms du cénacle olympien.

---

§ Ier.

ORACLES DE POSEIDON

Caractère violent et inhumain de Poseidon. — Culte de Poseidon chez les Hellènes orientaux, spécialement chez les Ioniens. – Poseidon et Apollon. — Poseidon à Delphes. — Oracle de Poseidon Hippios à Onchestos, en Béotie. — Poseidon à Ténos et à Thurium. — Rôle insignifiant de Poseidon dans l'histoire de la divination.

Les générations divines qui peuplaient les eaux avant le règne de Zeus n'avaient guère de droits à la reconnaissance des mortels; cependant, ne fût-ce que par caprice, elles entraient assez volontiers en relation avec eux. Seuls, les êtres monstrueux qui représentaient les fureurs de la mer ou l'effrayante fécondité de ses entrailles restaient à l'écart, objets de dégoût autant que de crainte. Lorsque l'imagination grecque accorda à Poseidon, second fils de Kronos, l'empire des mers, elle sembla d'abord n'avoir d'autre souci que de transformer en un redoublement d'énergie la bienveillance à laquelle s'accoutumait, avec le temps, la dynastie antérieure. Elle ne lui prêta ni la vénérable physionomie du vieux Nérée, ni le gracieux cortège des Néréides. La force brutale et irrésistible, les déchaînements imprévus, les rages de la mer assaillant les falaises du rivage, voilà le trait dominant du caractère de Poseidon, le dieu « qui ébranle la terre (ἐννοσίγαιος–σεισίχθων). » Une perception confuse de la solidarité qui unit entre eux les phénomènes les plus redoutables de l'activité tellurique rapportait à une impulsion donnée par son bras et la poussée des vagues marines et l'effort des ondes souterraines qui faisaient trembler le sol sous les pas des hommes consternés. Poseidon n'est pas, comme Zeus, un dieu philanthrope. Son trident, dont les coups portent l'épou-

vante jusque dans le séjour des morts[1], est plus redouté que la foudre même. Le tremblement de terre qui ruina Sparte en 464 fut regardé comme la conséquence d'une violation du temple posidonien du Ténare par les éphores, au début de la seconde guerre de Messénie[2], et, de temps à autre, des catastrophes comme celle qui ensevelit sous les eaux Hélikè et Boura (373 av. J.-C.) apprenaient aux humains que le dieu en courroux n'épargnait pas toujours ses propres temples[3]. Aussi, sa biographie légendaire est-elle remplie d'amours violentes et de tendresses dangereuses. Sa postérité compte des géants sanguinaires comme Polyphêmos, Orion, Kyknos, Anteos, Busiris, Amykos, les Lestrygons, ou des brigands comme Korynétos, Procruste et Skiron. Les monstres qui devaient dévorer Hésione et Andromède, le père du Minotaure et le taureau de Marathon, étaient les instruments des vengeances de Poseidon.

La marque du génie hellénique se retrouve pourtant sur cette figure impérieuse et sombre. Si irascible qu'il soit, Poseidon n'a pas la fureur aveugle de l'élément qu'il domine. Il déchaîne la tempête quand il lui plaît; mais, lorsque la mer s'aplanit et boit son écume, que les vents s'apaisent et que le dauphin bondit sur les eaux glauques, alors l'Hellène comprend qu'une intelligence tient en bride les coursiers chassés par la rafale et que les plus violentes convulsions de la nature ont pourtant leur mesure et leur loi. Poseidon est alors ἀσφάλιος : ses traits contractés se détendent : il semble se rappeler que la blonde Aphrodite est née dans son empire.

Un tel dieu était trop craint pour né pas être adoré. Les

1) Hom. *Iliad.*, XX, 54 sqq. — 2) Pausan., IV, 24, 5. — 3) Voy. le récit de l'événement, d'après Ératosthène et Héraclide, dans Strabon (VIII, 7, 2). C'était encore une vengeance de Poseidon, dont la statue noyée formait un écueil dangereux pour les pêcheurs. Héliké fut submergée et Boura engloutie dans la terre (Strab., I, 3, 18).

Ioniens, race de marins et de pêcheurs, l'avaient pris pour protecteur de leurs amphictyonies et implantèrent son culte sur tous les rivages de la mer Égée. On retrouve çà et là des souvenirs d'une époque où Poseidon était un dieu suprême, indépendant de toute autre volonté; où il était à la fois le maître des eaux célestes et des plaines liquides et où la foudre éclatait aux pointes de son trident[1]. Mais le progrès du sentiment moral en Grèce substitua presque partout à Poseidon des dieux plus humains et plus raisonnables. La légende reste conséquente avec elle-même en nous donnant ces substitutions pour le résultat de luttes soutenues avec violence par Poseidon, agresseur ou compétiteur de Pallas à Trœzen et à Athènes, d'Hélios à Corinthe, de Zeus à Ægine, de Dionysos à Naxos, et d'Apollon à Delphes. Délaissé par les Athéniens pour Pallas-Athéné, il se vit réduit à un rôle secondaire par la conversion des peuples navigateurs, Crétois et Ioniens, à la religion apollinienne. Il fut ainsi vaincu, dans son propre domaine, par cet Hélios rajeuni, prophète omniscient de Zeus, qui avait nom Apollon, et qui, prenant pour attribut le dauphin de Poseidon, devenait du même coup une divinité secourable aux matelots. Apollon Delphinien, c'est le rayon de lumière qui bondit sur les eaux et indique le port au navire en détresse; c'est le sourire lumineux du ciel réfléchi dans les facettes mobiles de l'onde.

C'est particulièrement dans ces rapprochements établis par

1) On n'a pas la prétention de trancher ici la question étymologique. Que Ποσειδῶν, dont la plus ancienne forme est l'éolien Ποτιδάν, vienne de πόσις, « boisson, eau potable; » qu'il soit identique au sanscrit *idaspati* et signifie « le maître des eaux, » ou qu'il soit composé du même mot *patis* « maître » suivi de *Dan*, forme archaïque de *Zeus*, il n'en est pas moins certain que le caractère de Poseidon est celui d'un maître du monde et que l'on retrouve dans certains cultes extra-helléniques un type intermédiaire entre Zeus, Poseidon et Hélios (Ζηνοποσειδῶν) dont les Grecs n'avaient plus l'équivalent, mais qui pourrait bien être le modèle primitif de Poseidon (Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, I², p. 452).

la légende entre Apollon et Poseidon qu'apparaît le rôle, bien restreint d'ailleurs, assigné à ce dernier dans l'histoire de la révélation. Poseidon n'était pas assez ami des hommes pour se plaire à contenter leur curiosité ou à éclairer devant eux les sentiers de l'avenir. Cependant une tradition prétendait qu'il avait occupé l'oracle de Delphes avant Apollon, concurremment avec Gæa ou Thémis, et qu'il avait en ce lieu un interprète du nom de Pyrkon, c'est-à-dire un devin qui savait comprendre les signes empyromantiques. Sa suzeraineté temporaire était mieux attestée encore par les légendes qui donnaient pour éponymes à Delphes et au Parnasse deux fils de Poseidon, Delphos et Parnassos, inventeurs, l'un de la divination par les entrailles, l'autre de la méthode ornithoscopique [1].

Il ne faut pas chercher l'explication de ces traditions locales dans le caractère mythique de Poseidon, où l'on ne trouverait guère de quoi justifier ce souci de la révélation philanthropique. Ce sont des souvenirs vagues d'une époque où les anciens cultes naturalistes des Pélasges avaient cédé la place au dieu marin auquel les trafiquants et les corsaires de la mer Égée élevaient partout des autels. Poseidon avait fait irruption à Delphes comme à Olympie, et, de part et d'autre, il avait dû assumer le rôle de divinité fatidique, parce que la religion des Pélasges avait déjà implanté dans ces lieux prédestinés les rites divinatoires. A Delphes, le culte posidonien avait laissé des traces moins fugitives : on y rencontrait encore à l'époque historique des familles sacerdotales qui se donnaient Poseidon pour ancêtre.

Poseidon a donc pu prendre dans les légendes de Delphes le caractère de divinité mantique. Ce caractère, il le conservait sans doute dans les autres localités où il était censé avoir transigé avec Apollon, c'est-à-dire à Kalauria, au

1) Voy., vol. Ier, p. 180 et ci-dessus, p. 55.

Ténare, et à Délos; mais rien n'autorise à transformer ces cultes posidoniens en oracles[1]. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'imagination mythographique ne découvrait plus d'incompatibilité entre l'humeur difficile de Poseidon et les bienfaits de la divination et que Poseidon faisait souche de devins, comme Delphos et Parnassos, de prophètes chresmologues, comme Anthès[2], ou même, au besoin, de sibylles[3].

L'aptitude prophétique se rencontrait déjà dans ce qu'on pourrait appeler la descendance animale de Poseidon. Tous les Grecs connaissaient le passage célèbre où Homère représente les chevaux d'Achille, issus de Poseidon, les mêmes qui ont pleuré la mort de Patrocle[4], prophétisant le trépas prochain de leur maître[5]. Ce texte explique surabondamment les rites de l'antique oracle de Poseidon Hippios à Onchestos, en Béotie. Pausanias n'a plus trouvé à Onchestos, fondée par un héros homonyme, fils de Poseidon, que des ruines abandonnées : il note en passant, sans autres détails, « le temple, la statue de Poseidon Onchestios, et le bois chanté par Homère[6]. » C'est, en effet, dans les hymnes homériques qu'il faut chercher un hommage moins vulgaire rendu au « magnifique bois sacré de Poseidon, » tel qu'il était lorsqu'il reçut la visite d'Apollon lui-même, en un temps où l'oracle de Pytho n'existait pas encore. « Là, le poulain, nouvellement dompté souffle, le cœur accablé, en tirant de beaux chars : le cocher, quoique habile, sautant du siège, poursuit son chemin à pied; les coursiers cependant, privés de direction, font retentir un char vide. Or, s'ils le conduisent au bois ombreux, on prend soin des chevaux et on laisse le char

1) Nous retrouverons la grotte de Ténare parmi les souterrains servant à la divination nécromantique, laquelle n'a rien à voir avec le culte posidonien. — 2) Voy., ci-dessus, p. 103. — 3) On trouve, parmi les différents pères attribués aux sibylles, un certain Hippoteus, qui paraît être Poseidon Hippios ou Hippotès. — 4) Hom. *Iliad.*, XVII, 426-440. — 5) Hom. *Iliad.*, XIX, 405-417. — 6) Pausan., IX, 26, 5. Cf. Tzetzès ad Lycophr., 646.

incliné à terre. Car tel est le rit établi à l'origine; les hommes alors prient le maître, et la destinée garde le char deveuu la propriété du dieu[1]. »

La course des chars abandonnés à l'instinct de leur attelage a dû être une expérience annuelle dans laquelle la révélation avait sa part. On laissait le dieu libre d'agréer ou de rejeter le tribut offert par la cité et choisi à dessein parmi les objets agréables au « conducteur des chevaux (ἵππιος–ἱππηγέτης). » C'était donc une sorte de consultation officielle qui fixait pour un temps la « destinée » des adorateurs de Poseidon et qui assimilait son « bois sacré » à un véritable oracle; oracle d'une compétence toute locale et, par suite, promptement délaissé pour des instituts moins fermés à la clientèle du dehors.

Les pratiques bizarres d'Onchestos sont, avec les traditions dont nous avons recueilli çà et là les vestiges, les seules preuves de l'activité mantique de Poseidon. Le surnom de « médecin (Ἰατρός) » qu'il portait à Ténos[2] n'indique pas qu'il eût dans l'île un oracle iatromantique; c'est plutôt un éloge, en langue mythique, de l'air salubre de la mer. De même le Poseidon « pronostiqueur (Πρόφαντος) » de Thurium[3] paraît n'être autre chose que le symbole des conjectures météorologiques fondées sur l'aspect de la mer.

En somme, on s'aperçoit que, tout en considérant la prescience comme un attribut inhérent à la divinité, les

1) HYMN. HOM. *In Apollin.*, 230-238. Cf. vol. Ier, p. 150. De même, au premier livre des *Rois*, les Philistins renvoient l'Arche sur un chariot et reconnaissent, à la direction prise par l'attelage, l'intervention de Jahveh (I *Reg.*, VI, 9-12). — 2) Φιλόχορος δὲ ἐν Τήνῳ Ποσειδῶνά φησι τιμᾶσθαι ἰατρόν (CLEM. ALEX. *Protrept.*, § 30). Tous les ans, les habitants des villes voisines y tenaient une grande panégyrie en l'honneur de Poseidon (STRAB., X, 5, 11. C. I. GRAEC., 2329-2334). — 3) TZETZES ad Lycophr. 522. Le Poseidon Πρόφαντος de Thurium répond à peu près exactement à l'Apollon Prévoyant (προόψιος), dont l'autel s'élevait sur l'Hymette à côté de celui de Zeus Pluvieux (ὄμβριος). PAUSAN., I, 32, 2.

Hellènes ont cherché à réserver le rôle de révélateurs pour les dieux bienveillants. Ils ont compris que l'homme pouvait être rendu plus malheureux par une prévoyance intempestive des maux qui l'attendent. Ayant expressément assigné pour but à la mantique l'utilité de l'homme, ils ne pouvaient sans inconséquence la laisser aux mains des êtres qui n'unissaient pas la bonté à la puissance. Voilà pourquoi ils laissaient volontiers Poseidon se reposer sous les voûtes cristallines de son palais sous-marin ou lancer son attelage au milieu de la tempête sans l'importuner de leurs confidences.

Il est intéressant de voir comment ils en usaient avec le troisième fils de Kronos, Aïdès (Hadès) ou Pluton, qui passait non pas pour le plus irritable, mais pour le plus inclément des dieux.

---

§ II

ORACLES DE PLUTON.

Pluton et la divination tellurique. — Grottes et crevasses plutoniennes (*Plutonia-Charonia*). — Distinction entre la divination plutonienne et la nékyomancie. — Caractère iatromantique des divinités chthoniennes. — L'incubation dans les oracles plutoniens d'Acharaca et de Limon en Mysie. — Eaux thermales et oracle d'Hiérapolis en Phrygie. — Oracle d'Æana en Macédoine. — Affinités mythiques entre Pluton et Dionysos.

La doctrine qui installa dans les profondeurs de la terre un roi des morts, issu de Kronos, ne pouvait manquer d'agrandir aux dépens du vieux culte pélasgique de Gæa les attributions de cet usurpateur qui commence son règne par le rapt de Perséphone, la propre fille de Gæa-Déméter. Partout où des crevasses, des grottes insondables et mystérieuses plongeaient dans les régions souterraines et pouvaient livrer passage aux habitants du monde infernal, l'ancienne religion avait versé des libations et des prières dans le sein entr'ouvert de Gæa; la nouvelle, avec une dévotion plus craintive, ordonnait d'apaiser par des sacrifices sanglants les exigences meurtrières de Pluton et de son intendant Charon, le nocher des enfers[1]. C'est ainsi qu'aux alentours de Dodone, l'antre d'Ephyra et le fleuve Achéron, en Arcadie, le Styx et le Kokytos, avaient été détachés des possessions de Gæa pour entrer dans la carte de l'empire de Pluton.

Pluton devait-il hériter aussi des puissantes facultés révélatrices de Gæa? La religion hellénique, tant qu'elle fut en pleine possession d'elle-même et qu'elle put conserver à ses

1) On appelait indifféremment ces soupiraux de l'enfer des *Plutonia* ou des *Charonia*.

dieux un caractère personnel nettement défini, fit prévaloir sur ce point ses répugnances. C'était au-dessus et non pas au-dessous du monde des vivants qu'il fallait chercher aide et conseil. Mais l'effort fait par la théologie grecque pour individualiser ses dieux en les enfermant dans un moule humain n'avait pas supprimé le naturalisme antérieur qui conserva longtemps une énergie latente et qui refleurit enfin, et reprenant à toutes les religions, déformées et usées par leur frottement réciproque, les éléments qu'il leur avait prêtés. La religion des Hellènes résista de son mieux à ce mouvement de réaction qui devait même dépasser son but et l'amener au panthéisme. Elle se contenta d'abord d'élargir les personnalités concrètes qu'elle avait créées en les associant de façon à donner, par voie de groupement, l'équivalent symbolique d'une idée plus complexe que chacune d'elles prise à part. Puis, elle s'abandonna, découragée, à toutes les fantaisies d'un syncrétisme qui accumulait dans chaque type divin les attributs d'un panthéon entier.

Pluton ne fut plus alors un roi assis sur un trône d'ébène et par qui l'on souhaitait d'être oublié, mais une expression générale, indécise, complexe, des forces cachées qui président à la mort et à la régénération, qui détruisent et reconstituent sans cesse les combinaisons mouvantes de l'éternelle substance. En cet état, il se distinguait à peine de Démêter, de Dionysos chthonien, de Zeus chthonien, d'Hermès psychopompe et des légions de dieux plus ou moins occupés des choses d'outre-tombe. Il ressemblait surtout, à s'y méprendre, à son Sosie gréco-égyptien Sérapis, lequel, à son tour, ne ressemblait pas moins au héros divinisé Asklépios qu'à Zeus et à Pluton.

Ces assimilations confuses, jointes aux souvenirs laissés par la révélation issue de Gæa[1], décidèrent des aptitudes

1) La confusion entre Gæa, Pluton et Dionysos devint telle qu'on attri-

mantiques de Pluton, héritier de Gæa et chef des divinités souterraines. Malgré leur caractère sombre et leur insensibilité proverbiale, ces puissances souterraines sont tout naturellement désignées pour être des divinités médicales. Elles connaissent, en effet, mieux que personne, le moment où la mort doit les mettre en possession des existences qu'elle menace ; elles peuvent aussi, par un abandon momentané de leurs droits, accorder aux victimes désignées un répit salutaire : enfin, elles tiennent entre leurs mains les forces actives qui fermentent dans le vaste réservoir de la vie et de la mort, les poisons qui tuent et les talismans qui guérissent ou ressuscitent, les vertus telluriques qui donnent aux sources minérales et aux végétaux leurs vertus curatives. Pluton fut donc un dieu médecin, mais il le devint assez tard, et probablement à l'imitation de Sérapis, dont il n'eut jamais la réputation ni la clientèle.

Les oracles médicaux dont il va être question se distinguent suffisamment, par leur affectation même, des oracles nécromantiques dont Pluton pourrait aussi revendiquer la propriété, à titre de souverain des morts. Les lieux où l'on évoque les trépassés, comme la caverne d'Éphyra ou Averne de Thesprotie, l'Averne de Cumes, les *Plutonia* ou *Charonia* de Phigalia, du Ténare, d'Hérakléa dans le Pont, n'attirent que les passions violentes, la curiosité sacrilège des secrets d'outre-tombe, et on n'y attend que des visions funèbres appelées par le pouvoir des formules magiques ou du sang versé : les oracles de Pluton sont des officines médicales où les malades viennent demander la vie à qui peut la leur ôter

buait indifféremment à l'une des trois divinités la vertu prophétique de l'oracle de Delphes. On l'a déjà vu pour Gæa et Dionysos (Voy., ci-dessus, p. 254, vol. I[er], p. 355). Quant à Pluton ou Hadès, voici ce que dit le scoliaste de Lycophron (1420) : Φασὶν ὅτι ἐν τῷ τρίποδι χάος ἦν μέγα, ὅθεν τὰ μαντευόμενα ὡς ἐκ τοῦ Αἴδου ἀνήρχοντο, ἅπερ ὁ Ἀπόλλων ἐσαφήνιζε.

et où voltigent, les mains pleines d'équivoques savantes, des songes tout prêts à sourire aux riches offrandes.

C'est en Asie-Mineure que se trouvaient les plus connus des oracles plutoniens. Acharaca, Limon et Hiérapolis sont trois localités comprises dans le bassin du Méandre. Acharaca était la plus rapprochée de la côte ionienne. C'était une bourgade située entre Tralles et Nysa. Il y avait là un bois magnifique avec un temple dédié au couple royal, Pluton et Koré ou Perséphone, et, au-dessus du bois, sur le flanc du mont Mesogis, un Charonium ou soupirail d'enfer. « On dit que les malades et ceux qui font cas de ces médications divines se transportent là et logent dans le bourg, près de l'antre, chez des prêtres expérimentés qui pratiquent l'incubation à leur place et ordonnent des traitements d'après leurs songes. Ce sont ces gens-là qui invoquent l'assistance divine. Souvent aussi, ils conduisent leurs clients dans la grotte et les y installent à demeure dans l'immobilité, comme en une fosse, et sans nourriture pendant plusieurs jours. Il arrive que les patients font eux-mêmes des rêves, mais ils ont recours aux prêtres pour les initier et les conseiller. Pour tous autres, ce lieu est inaccessible et funeste. Chaque année se tient à Acharaca une foire (πανήγυρις), et c'est alors surtout qu'on peut voir et entendre des gens qui prônent ces merveilles[1]. »

On ne peut que rendre hommage à la sagesse des règlements appliqués à Acharaca. Les gens bien portants étaient tenus à l'écart et les malades ordinaires dispensés d'entrer directement en relations avec les songes fatidiques. Les patients qui étaient admis dans la grotte devaient sans doute y avoir été invités au préalable par des songes. C'était

1) Strab., XIV, 1. 44. Cf. XII, 8, 7. Eustath. ad Dion. Perieget., 1153. Arundell et Pococke ont retrouvé le souvenir vague d'une grotte insondable et quelques vestiges de l'oracle près d'Akkeuy ou Akchay, nom dans lequel on reconnait encore celui d'Acharaca.

l'usage à l'Iséon de Tithorée[1] et la précaution était trop utile pour qu'on l'ait négligée à Acharaca. Le dieu pouvait ainsi choisir ses confidents, et quand même il se serait glissé parmi eux des esprits forts, le jeûne et la fatigue auraient eu facilement raison de leur parti pris.

A trente stades au nord de Nysa et par conséquent à une assez grande distance d'Acharaca, en un lieu appelé Limon, l'on montrait un autre soupirail qui communiquait, disait-on, avec celui d'Acharaca, était consacré aux mêmes divinités et servait aussi de point de ralliement à toutes les populations d'alentour[2]. Bien que Strabon n'en dise rien, il est à supposer que ce second sanctuaire plutonien opérait aussi sa part de cures merveilleuses, et que chacun des deux oracles avait sa saison.

Nous n'avons point de renseignements particuliers sur les *Charonia* situés dans le bassin inférieur du Méandre, à Magnésie et à Myus[3], mais nous savons que, dans le bassin supérieur, les eaux thermales d'Hiérapolis offraient à leur clientèle des séductions mystérieuses, d'origine plutonienne ou tellurique. « Le Plutonium, situé sous un petit ressaut de la montagne qui le surplombe, est une ouverture étroite, juste assez large pour admettre un homme, mais excessivement profonde. L'accès en est défendu par une grille carrée, d'un demi-plèthre de pourtour. Le trou est rempli d'une vapeur brumeuse et épaisse, telle qu'il est difficile de distinguer le sol. Quand il ne fait pas de vent, ceux qui font cercle autour de la grille ne sont nullement incommodés par l'air, parce que cette vapeur ne s'y mêle point : mais tout animal qui pénètre dans l'enceinte est immédiatement frappé de

1) Pausan., X, 32, 13. Tous les oracles avaient leurs épreuves éliminatoires, et ces épreuves étaient particulièrement surveillées dans ceux qui avaient recours à l'hallucination. Voy. vol. III, *Oracle de Trophonios*. — 2) Strab., XIV, 1, 45. — 3) Strab., XII, 8, 17.

mort : les taureaux qu'on y introduit tombent et en sont retirés sans vie : nous y avons nous-même lancé des moineaux qui sont tombés aussitôt asphyxiés. Mais les Galles eunuques y pénètrent sans danger : ils s'approchent même de l'ouverture, se penchent dessus, y entrent même jusqu'à un certain point en retenant le plus qu'ils peuvent leur respiration, car nous avons vu sur leur figure l'indice d'une certaine suffocation qu'ils supportent soit en vertu d'une tolérance particulière aux castrats, soit parce qu'ils habitent autour du sanctuaire, soit à cause d'une attention de la Providence qui se comprend lorsqu'il s'agit d'enthousiasme, soit par l'effet de quelques antidotes[1]. »

On reconnaît dans ces Galles qui viennent chercher « l'enthousiasme » au milieu des vapeurs infernales les ministres de l'oracle, et les eaux thermales indiquent assez que les consultations devaient rouler d'ordinaire sur des questions de thérapeutique médicale. Que l'oracle ait été un Plutonium, au sens restreint du mot, c'est-à-dire consacré au dieu Kronide Pluton, et que la Grande-Mère, honorée en Phrygie sous les noms de Kybèle et de Rhéa, ait prêté à Pluton l'ignoble ministère de ses Galles, c'est ce qu'on ne peut guère affirmer; mais ce n'est pas là un scrupule qui doive nous arrêter longtemps. Il suffit de l'indiquer pour en tirer une preuve nouvelle de ce qui a été dit plus haut, à savoir que la mantique plutonienne est simplement un débris tardivement recueilli de l'ancienne divination tellurique.

Personne, après Strabon, ne mentionne les oracles plutoniens d'Asie-Mineure. Cela ne veut pas dire que leur vogue ait été éphémère. Ils étaient en bon lieu pour ne pas manquer de clients, et, s'ils ont eu quelque peine à faire parler d'eux, c'est qu'ils avaient à lutter contre la concurrence des instituts fondés de tous côtés dans un but et avec des rites analogues,

1) STRAB., XIII, 4, 14, trad. de Tardieu.

par les prêtres d'Asklépios et de Sérapis. Il est même possible qu'ils aient cédé en temps opportun à la propagande des cultes rivaux et transformé, par une simple addition de nom, leur Pluton en Sérapis.

Plus d'un oracle médical dut ainsi fonctionner sous la protection de quelque divinité chthonienne pourvue par le syncrétisme à la mode de plusieurs aspects et de plusieurs noms. La ville d'Éana, en Macédoine, paraît avoir été, au temps de l'empire, le siège d'un culte plutonien et d'un oracle médical fonctionnant par incubation. Le voisinage de la Thrace ferait croire que le dieu adoré dans cette région avait été à l'origine Dionysos : en tout cas, il était bien le « dieu souverain Pluton » pour le client reconnaissant, T. Flavius Leonas, qui, après avoir été visité par lui en songe, lui éleva une stèle à ses frais par les bons soins de l' « épimélète Acherontios[1]. » Le nom d'Acherontios est si bien choisi[2], pour un intendant de Pluton, qu'il n'a pas dû être donné au hasard. On pourrait conclure de là, ou bien que le temple était desservi par une famille sacerdotale au sein de laquelle les enfants recevaient des noms en harmonie avec leurs fonctions futures, ou bien que les prêtres prenaient de ces noms significatifs en acceptant les fonctions sacerdotales.

De Pluton à Dionysos chthonien la distance est si courte qu'elle a été souvent supprimée. Dionysos est une entité mythique plus complexe que Pluton, mais, vus l'un et l'autre à la pâle lumière des régions infernales où l'un passe et où l'autre réside, ils ont même aspect et même mœurs. Si Pluton se fait parfois médecin et philanthrope comme Dionysos, Dionysos, de son côté, apparaît çà et là avec le caractère

1) Θεῷ δεσπότῃ Πλούτωνι καὶ τῇ πόλει Ἐάνῃ Τ. Φλαούιος Λεωνᾶς. [Ἐλθὼν ἰδ]ώντε τὸν θεὸν καὶ τὸν ναὸν τὴν σ[τήλην ἀνέθηκεν ἐκ τ]ῶν ἰδίων κατ' ὄναρ δι' ἐπιμελητοῦ Ἀχε-[ροντίου] (L. Heuzey, *Mission archéol. de Macédoine*. Inscr. N. 120). — 2) Si toutefois l'on accepte, à titre définitif, la restitution Ἀχεροντίου.

sombre des dieux infernaux et se montre même avide de sacrifices humains. Nous disions tout à l'heure que le Pluton d'Éana pouvait avoir été à l'origine Dionysos lui-même, parce qu'il se trouve sur l'itinéraire suivi, de Thrace en Thessalie et en Béotie, par la religion dionysiaque. La situation d'Acharaca justifierait une hypothèse semblable. Acharaca était voisine de Nysa, une des nombreuses villes de ce nom qui se vantaient d'avoir vu naître Dionysos, et il est possible que le culte de Pluton en ces lieux n'ait été qu'une transformation et une dégénérescence de la religion dionysiaque épuisée.

C'est donc l'historique de la divination chthonienne, toute vouée à la guérison des plaies de l'âme et des maladies du corps, que nous allons continuer sous le vocable de Dionysos.

---

§ III

ORACLES DE DIONYSOS

Dionysos et l'enthousiasme. — Adaptation de l'enthousiasme à la mantique par la religion apollinienne. — Oracles de Dionysos à Amphikæa, en Phocide. — Oracle de Dionysos chez les Satres de Thrace : les Besses de Thrace et les Selloi de Dodone. — Les Ligyriens d'Aristote.

La mantique attachée au culte de Dionysos serait une des plus intéressantes à étudier si la tradition était sur ce point moins avare de renseignements. Dionysos est, en effet, le trait d'union qui rapproche les dieux chthoniens, dépositaires nés des secrets naturels, d'Apollon, le révélateur des décrets d'en-haut. Non seulement il est, en raison de la diversité de ses attributs, aussi près de l'un que des autres ; mais c'est lui qui a condensé dans l'enthousiasme et transmis à la religion apollinienne toute l'énergie des forces occultes par lesquelles les divinités telluriques agissent sur l'organisme humain. Réduit à l'action qui lui est propre, Apollon n'atteint l'intelligence que par le dehors : il l'éclaire comme le soleil, dont il porte les flèches d'or dans son carquois, éclaire les corps opaques, sans les pénétrer de sa lumière : il ne connaît point ces voies obscures, frayées dans les tissus vivants, par lesquelles les effluves telluriques se glissent jusqu'à l'âme, la surprennent et la possèdent en dépit d'elle-même. C'est à l'inspiration bachique que la divination apollinienne, retenue jusque là par l'esprit positif de l'Ionie dans les procédés mesquins de l'induction, dut sa forme définitive, l'enthousiasme prophétique. L'ivresse sensuelle qui égare la raison, le sommeil agité et plein de rêves qui la suit, ont été comme la première ébauche du délire divin que la religion d'Apollon sut entourer de mystère et de silence[1].

1) Voy., vol. I , p. 353-358.

Mais le culte dionysiaque, loin de devancer dans cette voie le culte rival enrichi de ses dépouilles, ne put l'y suivre que de loin. Partout, Dionysos était associé à Apollon, mais comme le protégé et l'obligé de son « frère. » Les prêtres de Delphes montraient dans leur sanctuaire le tombeau de Dionysos; mais ils se gardaient bien de dire que l'oracle dût quelque chose au dieu dont il abritait les restes mortels. Ce n'est que bien tard, lorsque la préoccupation de l'autre vie a remis en honneur les dieux chthoniens, que l'on ose placer Dionysos sur le trépied prophétique de Pytho[1]. Le sacerdoce apollinien se plaisait à encourager le culte de Dionysos considéré comme « médecin » ou « agent de la santé, » mais en ayant soin de faire entendre qu'il recommandait par là l'usage modéré du vin[2].

Dans la tradition vraie, que la Pythie affectait de méconnaître, Dionysos était bien un dieu médecin, non pas à cause de la valeur hygiénique du vin, mais parce qu'il est le symbole des forces telluriques, parce qu'à titre de fils, d'associé, d'héritier de la Terre, il connaît les sources cachées de la vie et de la mort. Comme tel aussi, il disposait des modes de révélation qui sont propres à la mantique chthonienne, l'inspiration et les songes. C'est par ces moyens qu'il manifestait sa présence à l'oracle d'Amphikæa ou Amphikleia[3], en Phocide. Cet oracle, situé au pied du versant septentrional du Parnasse, était comme perdu dans le rayonnement de la

1) Εἶτα ἔρχεται (ὁ Ἀπόλλων) ἐπὶ τὸ μαντεῖον, ἐν ᾧ πρώτη Νὺξ ἐχρησμῴδησεν, εἶτα Θέμις, Πυθῶνος δὲ τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος, ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε (ARGUM. PIND. *Pyth*. Cf. vol. Ier, p. 355, et ci-dessus, p. 256). Ainsi Nyx et Thémis avaient possédé l'oracle l'une après l'autre; la première ayant pour prophète Dionysos, la seconde, Python. La tradition est évidemment d'origine orphique. — 2) Culte de Dionysos Ἰατρός et Ὑγιάτης recommandé aux Athéniens par la Pythie (MNESITH. ap. ATHEN., I, § 41; II, § 2. Cf. PLUTARCH. *Conviv.*, III, 1, 3. EUSTATH. ad *Odyss.*, p. 1624). — 3) Pausanias dit que la ville s'appelait primitivement Amphikæa et que les Amphictyons lui avaient donné le non d'Amphikléia (PAUSAN., X, 33, 9).

gloire pythique et ne pouvait avoir que des prétentions modestes. Dionysos, caché dans une grotte inaccessible, s'y contentait du rôle de médecin et de la clientèle du voisinage. « Il n'y a ni entrée qui conduise vers l'adyton, ni statue visible. Les Amphicléiens disent que ce dieu fait pour eux l'office de devin et les secourt dans leurs maladies : il traite les affections des Amphicléiens et des personnes domiciliées aux alentours au moyen des songes : son interprète est un prêtre qui prophétise étant possédé du dieu[1]. »

Une mesquine officine médicale, avec quelques réminiscences des serpents guérisseurs[2] dont Asklêpios a dépouillé à son profit la mantique chthonienne et un semblant d'enthousiasme fatidique, le tout à l'usage des gens du pays, voilà ce que la religion apollinienne avait laissé de fonctions divinatoires au culte de Dionysos, dans la région où elle avait établi son foyer.

Le frère d'Apollon était un peu plus à l'aise dans les contrées à demi barbares d'où son culte avait été importé dans l'Hellade. En remontant vers la Thrace, on rencontre chez les Satres un oracle bachique qui n'est pas sans quelque affinité avec ceux de Dodone et de Delphes. On y trouve une caste sacerdotale, celle des Besses, dont le nom même rappelle vaguement celui des Selles épirotes et fait songer qu'à Dodone Dionysos passait pour le fils de Dioné[3]. « Les Satres ont chez eux, dit Hérodote, un oracle de Dionysos, situé sur le plus élevé de leurs monts. Les Besses sont ceux des Satres qui desservent le temple : une prophétesse rend les oracles comme à Delphes, et elle n'est pas moins ambiguë[4]. » Ces peuplades à peine civilisées qui n'avaient jamais été sou-

1) Pausan. X, 33, 11. Cf. C. I. Græc., 1738. — 2) Dans le même passage, Pausanias parle d'une légende où il est question de serpents et du nom d'Ophitéia qu'aurait porté tout d'abord la ville d'Amphikœa. — 3) Voy., ci-dessus, p. 298. — 4) Herod., VII, 111.

mises au joug hellénique ne devaient pas avoir imité les rites divinatoires de la Grèce et il est probable que les usages signalés par Hérodote remontaient à une assez haute antiquité. Si l'on rapproche de ces indications la tendance qu'à montrée l'oracle de Delphes à se rapprocher de la Thrace par la légende d'Hyperborée, par l'adoption d'Orphée et des prophètes du nord au sein de la famille d'Apollon, on se confirme de plus en plus dans l'idée que le prophétisme apollinien est d'origine bachique. Pourtant, l'affinité établie entre Dionysos et Apollon finit par appeler en Thrace le culte de ce dernier. Au IIIe siècle avant notre ère, il y avait chez les Besses un sanctuaire d'Apollon[1], et l'on a trouvé en Crimée le nom d'un « chresmologue » thrace, Scuthès[2], qui devait être, comme tous ses confrères, plus ou moins dépendant d'Apollon.

L'oracle des Satres a été sauvé de l'oubli par Hérodote, car il eût été difficile de le reconnaître dans cet « oracle de Dionysos en Thrace » qui avertit les habitants de Libethra que leur ville serait détruite quand les ossements d'Orphée auraient vu le jour[3]. Peut-être n'était-il pas, même dans son pays, le seul institut de ce genre. Aristote, à l'appui des raisons qui conduisent à identifier Dionysos et Apollon, citait « un adyton consacré à Dionysos, chez les Ligyriens de Thrace, sanctuaire dans lequel se rendent des oracles. Seulement, ceux qui vont prophétiser boivent beaucoup de vin, comme on boit de l'eau à Klaros, et c'est de cette façon qu'ils rendent des oracles[4]. » A première vue, on n'hésiterait pas à affirmer qu'il ne s'agit plus du mantéion des Satres. Les Ligyriens ne s'identifient pas aisément avec les Satres et l'on ne reconnaît guère dans les pieux ivrognes qui vont prophétiser la pro-

1) A. Dumont, *Inscriptions de Thrace*, n. 1. [Paris, 1876]. — 2) C. I. Græc. *Add.*, 2108 *fff*. L'inscription est de Panticapea (Kertsch). La nationalité du titulaire se reconnait à son nom, porté par plusieurs rois thraces. La restitution χρησμ[ολόγος] parait certaine. — 3) Pausan., IX, 30, 9. — 4) Aristt. ap. Macrob. *Saturn.*, I, 18, 1.

phétesse dont parle Hérodote. Cependant, en songeant aux changements qui pouvaient être survenus dans le siècle qui sépare Hérodote d'Aristote, aux erreurs possibles d'Hérodote, d'Aristote et de Macrobe qui le traduit, on n'ose pas ériger, sur un fondement aussi ruineux, un second oracle de Dionysos, distinct de celui que desservaient les Besses.

Poseidon, Pluton, Dionysos nous ont de plus en plus éloigné des régions supérieures où plane la pensée de Zeus. Il faut, avant d'y remonter, achever le circuit et cataloguer encore quelques symboles divinisés de la révélation tellurique consacrée presque partout, comme il convenait, au soulagement des misères corporelles de l'espèce humaine. On n'a pas besoin de quitter Dionysos pour rencontrer son ami Pan, dieu déchu qui, après avoir été, au temps des Pélasges, un esprit invisible, comparable, ou peu s'en faut, au dieu de Dodone, se trouvait incarné dans une forme grotesque et rencontrait chez les Hellènes plus de railleurs que de clients.

---

§ IV

ORACLES DE PAN

Pan, divinité arcadienne. — Caractère archaïque de la divination issue de Pan. — Oracle panique de Lykosoura. — Incubation médicale. — Oracle de Trœzen. — Discrédit du culte de Pan en Grèce. — Oracle de Cæsarea Paneas en Syrie. — Vision et ex-voto d'Hygin à Rome. — Pan et Faunus. — Importance médiocre de Pan considéré comme divité fatidique.

Ce n'est pas, à coup sûr, à titre de fils d'Hermès et de la nymphe Dryope[1] que Pan jouissait des aptitudes mantiques. Il appartient à cette race de génies informes, plus ou moins autochtones, qui représentent, dans les religions primitives, les diverses manifestations de la vie inconsciente et de l'instinct. Comme le centaure Chiron, comme le Faunus des Latins, Pan est doué d'une sagesse naturelle qui unit à toutes les ressources de la science l'infaillibilité de l'instinct. Ces êtres singuliers ont appris de la nature elle-même, de la Terre, mère des dieux et des hommes, des secrets que les plus fières intelligences doivent venir leur demander. C'est Chiron qui a enseigné à Asklêpios la vertu des simples et l'a mis en état même de ressusciter les morts, au grand scandale de Zeus, qui peut-être n'en eût pas su faire autant. De même, Pan passait pour avoir enseigné l'art de la divination à Apollon lui-même[2].

Il est vrai que ce Pan, dont Apollon avait été le disciple, n'était plus le fils d'Hermès, mais le fils de Zeus[3]. Les my-

1) Hymn. Hom., XIX, 34. — 2) Argum. Pindar. *Pyth.* Apollod., I, 4, 1. Le Pan phrygien, Silène, est aussi un génie prophétique. Il révèle à Midas le douloureux secret de la vie (Aristt. ap. Plut. *Consol. ad Apollon.* 27) et les merveilles du monde transocéanique (Theopomp. ap. Ælian. *Var. Hist.* III, 18). — 3) Fils de Zeus et d'Hybris (Apollod. *Ibid.* Tzetzes ad Lycophr., 772). Hybris est une allusion aux surprises brutales de Pan et aux terreurs qu'il sème : c'est aussi un des équivalents attribués par les grammairiens à προσέληνος. (Voy. la note suivante.) On remplace aussi Hybris par Thymbréis, Œnéis, Callisto, ou même Hêra.

thographes grecs, tiraillés en sens opposés par des traditions incompatibles, se sont donné beaucoup de peine pour élucider la généalogie du dieu arcadien. Il leur semblait, en effet, que les dieux inférieurs étaient moins anciens que les grands dieux parce qu'ils étaient moins nécessaires et que le monde avait pu vivre longtemps sans eux. A ce titre, Pan, qui est une sorte de hors-d'œuvre mythologique, devait être des plus récents. Mais, d'autre part, Pan héritait naturellement du renom d'antiquité attaché au nom arcadien. Dieu ou roi, il avait été le premier instituteur de ces Arcadiens autochtones qu'on disait « anté-lunaires (προσέληνοι), » c'est-à-dire plus anciens que la lune[1]. La version mentionnée tout à l'heure faisait remonter la naissance de Pan au temps des amours de Zeus. Ce n'était pas assez : Pan devint un fils d'Ouranos et de Gæa, antérieur à la Titanide Sélénê[2].

Le grand nombre négligeait ces motifs historiques et considérait Pan comme un des derniers rejetons laissés par les dieux au milieu des hommes. Dans ce système, Pan est un enfant mal venu d'Hermès, une sorte de grotesque dont la grande barbe fait peur à sa nourrice et que son père emporte dans l'Olympe pour en amuser les dieux[3]. On jugea

1) Pindar. ap. Hippolyt. *Ref. hær.*, V, 1, 7. Apoll. Rhod., IV, 264. Stat. *Theb.*, IV, 275. Censorin., *De die natali*, 20. Lucian., *Astrol.*, 26. Schol. Aristoph. *Nub.*, 397. Nonn. *Dionys.*, XLI, 90. Steph. Byz. s. v. Ἀρκάς. On a essayé de ramener cette hyperbole à la mesure du sens commun. On a dit que les Arcadiens, arrivant dans leur pays, en avaient chassé les premiers habitants, après les avoir surpris dans l'obscurité, avant le lever de la lune (Schol. Apoll. Rhod. *Ibid.*); ou que les Arcadiens avaient usé d'un calendrier spécial avant l'invention de l'année lunaire (Censorin. *Ibid.*); ou que προσέληνοι = πρόσελοι = ὑβριστικοί (Etym. Magn., p. 690, 11); ou encore que προσέληνοι est un synonyme à forme archaïque de προ-Ἕλληνες « antérieurs aux Hellènes » (Dœderlein). De toutes manières, il est certain — et bien d'autres textes le prouvent — que les Arcadiens passaient pour des Pélasges, des autochtones, des sauvages, en un mot, pour les plus anciens habitants du sol de la Grèce. — 2) Schol. Theocr., I, 123, ou fils de Kronos et de Rhéa (Io. Lyd. *Mens.* IV, 74). — 3) Hymn. Hom. XIX, 35-47. Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον, ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψε.

même qu'un pareil dieu pouvait bien se contenter d'une naissance héroïque et on lui donna pour mère une mortelle. Un caprice singulier fit choisir pour cet office la chaste Pénélope. Il paraît que Pindare croyait déjà Pan fils d'Apollon et de Pénélope[1]. Un logographe effronté, Douris de Samos, expliqua le nom de Pan en soutenant que cet être bizarre était le fruit des amours de Pénélope avec tous les prétendants[2]. La question était assez débattue pour piquer la curiosité de Tibère[3]. Les savants qu'il consulta se rangèrent à l'opinion moyenne qui ne sacrifiait la chasteté de Pénélope qu'à Hermès. Pour la majeure partie des mythographes, Pan est fils d'Hermès déguisé en bouc et de Pénélope.

Il faut oublier ces fantaisies, d'où le sentiment religieux est par trop absent, pour en revenir à la conception première du dieu rustique, amant d'Echo et adorateur lascif de toutes les nymphes, du musicien invisible qui symbolise les soupirs du vent mêlés dans les forêts au murmure des sources. Celui-là est né, avant les Olympiens eux-mêmes, de la Terre qui a tout produit en Arcadie, hommes et dieux. Le vent, qui prophétisait à Dodone, n'était pas un vain bruit dans les montagnes arcadiennes. On se rappelait, au temps de Pausanias, qu'il avait existé, dans un temple de Pan, encore debout à cette époque sur le flanc du mont Akakésion, près de Lykosoura, un oracle dont la nymphe Erato avait été la prêtresse; et l'on citait même des vers composés par Erato[4]. Cette tra-

1) SERV. *Georg.*, I, 16. Cicéron avait lu quelque part que le père de Pan était Dionysos. L'aède homérique n'était pas de cet avis, mais il constatait que Dionysos avait montré à Pan une sympathie toute particulière (HYMN. HOM. XIX, 46). — 2) TZETZES ad Lycophr., 772. SERV. *Æn.*, II, 44. SCHOL. THEOCR., I. 123. Πᾶν καλεῖται, ὅτι ἐκ πάντων ἐσπάρη (NONN. ap. MYTHOGR. ed. Westermann, p. 381). Une légende arcadienne disait, qu'en effet, Pénélope, chassée par Ulysse pour cause d'infidélité, était venue mourir à Mantinée (PAUSAN., VIII, 12, 6). — 3) PLUTARCH. *Defect. orac.*, 17. — 4) PAUSAN., VIII, 32, 11. Le temple de Pan était situé à mi-hauteur, entre le temple de *Despoina*, la « Dame, » dans laquelle il faut reconnaître Gæa au lieu de Per-

dition atteste suffisamment l'existence de l'oracle, mais elle ne mérite qu'une médiocre confiance pour ce qui regarde le mode de divination employé. Sans doute, Pan, compagnon des nymphes, pouvait avoir une nymphe pour interprète, mais la versification introduite dans son sanctuaire n'a rien de bien arcadique et l'on se demande si la « prophétesse, » qui porte le nom d'une Muse, n'a pas été imaginée pour expliquer cette imitation évidente des oracles d'Apollon. Pan est un dieu musicien, mais non pas un dieu poète, car il joue de la syrinx qui ne lui permet pas de chanter en modulant ses mélodies.

C'est ailleurs qu'il faut chercher la méthode la mieux adaptée aux habitudes de Pan. Pan aime à dormir, à l'heure de midi[1], dans les solitudes ombreuses : il apparaît aussi parfois soudainement au voyageur surpris et saisi de « terreur panique[2]. » En rapprochant l'idée de sommeil et celle d'apparition on obtient le procédé bien connu sous le nom d'incubation, méthode familière à la divination tellurique.

C'est en effet par incubation qu'à Trœzen Pan libérateur (λυτήριος) donnait ses conseils, dans les conjonctures diffi-

séphone, et Lykosoura, qui couronnait la montagne. Il en reste encore quelques vestiges (E. Curtius, *Peloponnesos*, I, p. 296). Comme l'emplacement de Lykosoura appartient au massif du Lycée, dont le sommet principal est au S. O., l'oracle panique du Lycée, mentionné par le scoliaste de Théocrite (Schol. Theocr., I, 121), est bien celui de Lykosoura. G. Wolff, se fondant sur un texte de Xénophon (*Anab.*, VII, 8, 1) où il corrige Αυκείῳ en Αυκαίῳ, retrouve sur le Lycée arcadien l'onirocritique, la vraie forme de la révélation issue de Pan, exercée par le devin Cléagoras (Voy. ci-dessus, p. 85).

1) Cf. G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. Cap. VII. *Del meriggio*. — 2) La terreur panique tient le milieu entre l'hallucination et le cauchemar. Pan était assimilé par les onirocritiques à l'incube Ephialte (Artemid. II, 37), lui et toute l'engeance des Pans et Panisques, lutins malicieux plus encore que méchants. La visite de Pan n'était pourtant pas toujours inoffensive. On trouva un jour dans une plaine neuf cadavres, et l'on sut par l'oracle des Branchides que ces individus étaient morts pour avoir vu passer le dieu (Euseb. *Praep. Evang.* V, 6).

ciles, aux magistrats de la ville. On se souvenait qu'il avait ainsi sauvé Trœzen d'une peste[1]. Là encore, la divination qui relève de la Terre conserve son caractère médical et le rite qui lui est propre. Pan devient par là un dieu guérisseur digne d'être mis, comme il l'était à Sikyone, à côté d'Asklépios[2].

L'oracle de Trœzen, qui rappelle d'assez près celui de Faunus à Tibur, était, comme celui de Lykosoura, une institution archaïque, incapable de lutter contre une renommée plus jeune et un sacerdoce puissant. Il n'est pas sûr qu'il ait conservé même la clientèle de Trœzen, lorsque Asklêpios se fut installé à Épidaure.

Du reste, les Hellènes ne faisaient pas bon visage à ce « chèvre-pieds » plus vieux et aussi plus démodé que les vieilles lunes. Bien que protégé par le culte de Dionysos, honoré du droit de cité à Athènes pour avoir prédit la victoire de Marathon[3], et choyé par les artistes, qui se servaient de ses formes bestiales pour faire ressortir les proportions gracieuses des beaux éphèbes ou des nymphes[4], il était de trop mauvaise compagnie pour les générations élevées dans le culte d'Athêna, d'Apollon et des Muses. Même lorsque la religiosité mystique de la décadence rendit moins délicat sur le choix des symboles, les amateurs d'étymologies réussirent mal à faire de Pan le grand Tout. La voix qui annonça sa mort à des marins passant au large du cap Malée[5] ne mentait pas ; le culte de Pan se mourait sur le sol où il était né.

1) Pausan., II, 32, 6. — 2) Pausan., II, 10, 2. Cf. *Bullett. dell. Instit. di corr. arch.*, 1823, p. 137. — 3) Herod. I, 105. Pausan, I, 28, 4. Pan fait aux Athéniens, en cette circonstance, des avances presque suppliantes. Les Athéniens lui firent bon accueil et lui taillèrent une grotte dans le flanc de l'Acropole. Ils ne devaient pas moins, eux, les autochtones, les descendants des Pélasges, au vieux Génie pélasgique. — 4) Socrate invoque dans le *Phèdre*, avec une ironie charmante « l'ami Pan, » en lui demandant de le rendre beau... à l'intérieur (Plat. *Phaedr.*, § 64). — 5) Plutarch. *Défect. oracul.*, 17.

Il revivait ailleurs, plus près de l'Orient, et ranimé par le contact d'une civilisation inférieure. On le trouve fixé, pour des raisons qu'il est inutile de rechercher, dans la ville de Cæsarea Paneas, bâtie au pied de l'Hermon par le tétrarque Philippe, sous le règne d'Auguste. La grotte Panias, creusée dans le Paneum, un contrefort de l'Hermon, était une des sources principales du Jourdain. C'est là qu'était le sanctuaire du dieu. Pan y était associé à son amante la nymphe Echo, comme Zeus Naïos à Dioné et Faunus à Fauna ou Fatua. Parmi les ex-voto provenant de ce lieu, on lit une inscription en date de l'an 222 après J.-C., par laquelle un certain Agrippa dédie une statue de la « dame Echo, » à la suite d'un « oracle reçu en songe [1]. » Le document épigraphique dont il s'agit permet d'affirmer, sans grande chance d'erreur, l'existence d'un oracle de Pan fonctionnant par incubation dans la grotte Panias.

A cette époque, où la divination était partout au service de la médecine, on se ressouvenait des aptitudes médicales du dieu Pan. Il représentait en thérapeutique le retour à la nature et, comme tel, il pouvait avoir un rôle utile même à côté d'Apollon, d'Asklépios ou de Sérapis. Une inscription grecque trouvée à Rome dans les fouilles de la basilique Julienne nous a conservé une action de grâces versifiée ainsi conçue : « A toi, joueur de syrinx, chantre d'hymnes, doux génie, chef sacré des Naïades qui versent les eaux rafraîchissantes, Hygin t'offre ce présent, lui que tu as guéri d'une fâcheuse maladie en venant en personne à son secours. En effet, exauçant toutes mes prières, tu t'es présenté à moi, non pas en songe, mais quand le jour était au milieu de sa carrière [2]. »

1) C. I. Græc., 4539. Le Bas et Waddington, *Inscr. de Syrie*, 1894. *Bullett. dell' Instit. di corresp. archeol.*, 1848, p. 67. On y a trouvé aussi le nom d'un « prêtre de Pan » Valerius Titianus (Le Bas, *Ibid.* 1893). Dans une inscription de même provenance, Pan est appelé Zeus-Pan, Διόπαν (*Ibid.* 1892). — 2) *Bullett. dell' Instit. di corresp. archeol.*, 1853, p. 137.

Ce remercîment, que M. Martenga s'est trop hâté d'adjuger à Apollon, s'adresse évidemment à Pan. On reconnaît le dieu arcadien à sa syrinx, à son cortège de nymphes et à son habitude d'apparaître à l'heure de midi. La vision d'Hygin est un des exemples les plus curieux de l'hallucination panique qui, comme on le voit, pouvait dépasser en miraculeuse hardiesse les rites timides de l'incubation. Le client de Pan est ici un Grec : mais les Romains n'avaient aucune raison de faire fi des aptitudes médicales et fatidiques de Pan. Il y avait longtemps que Pan était devenu, en tant que Faunus, Inuus, Lupercus, un dieu indigène, inspirateur de la nymphe-sibylle Carmenta[1], et que les Romains se croyaient un peu Arcadiens par Evandre.

Somme toute, Pan n'est, dans l'histoire de la révélation, qu'un comparse obscur, incapable de remplir les premiers rôles au milieu d'un monde qui n'était plus le sien. Les astrologues lui ont rendu service en l'enlevant à la terre pour le fixer dans la constellation du Capricorne[1]. Il était plus facile de lui trouver une place dans le ciel des mathématiciens que dans la société des grands dieux où nous allons nous hâter de rentrer.

1) Hygin., *Fab.* 196.

§ V

ORACLE D'APHRODITE

Caractère exotique d'Aphrodite, divinité cananéenne ou phénicienne. — Oracle d'Aphrodite à Paphos. — L'extispicine et les Kinyrades de Paphos. — Hiérarchie au sein du corps sacerdotal. — Consultation de Titus à Paphos. — Aphrodite et les Romains.

Le culte d'Aphrodite en Grèce représente une importation relativement récente de rites orientaux, et c'est s'aventurer bien près des limites du domaine appartenant en propre à la civilisation hellénique que de parler de l'officine de révélation ouverte sous les auspices de la déesse cananéenne à Paphos. Cependant, Aphrodite, née de l'écume de la mer rougie par le sang d'Ouranos [1], a été si amoureusement adoptée par l'Hellade et y a si bien perdu sa figure exotique que nous pouvons la laisser là où les Grecs l'ont placée, dans le cénacle des grands dieux olympiens. La mythographie se souvenait encore, mais la piété avait oublié que la gracieuse *Anadyomène* était venue en terre grecque à la remorque des vaisseaux phéniciens et qu'elle n'avait pas trouvé partout un accueil empressé; qu'elle avait été repoussée de Rhodes par les fils de Poseidon [2], obligée d'implanter son culte par la terreur à Lemnos [3], de se cacher à Samos, royaume de Hêra, dans les marais du littoral [4], et qu'en Thessalie, elle avait gardé jusqu'au bout un mauvais renom [5].

Si donc nous devons reléguer parmi les oracles institués en dehors de l'influence grecque celui d'Aphaca dans le Liban,

1) Hesiod. *Theog.*, 191-200. — 2) Diodor. V, 55. — 3) Schol. Venet. Hom. *Iliad.* VII, 467. — 4) Athen. XIII, § 31. — 5) T. d'Aphrodite *Impie* (ἀνοσία). Athen. XIII, § 55.

qui a conservé ou repris le caractère sémitique, nous accepterons pour un oracle hellénique le mantéion cypriote de Paphos, qui subit pourtant assez directement l'influence phénicienne, et nous ferons semblant d'ignorer que la mère des amours y était représentée sous la forme barbare d'un bloc conique[1], ou même avec les traits d'un androgyne barbu[2].

Aphrodite, à ne considérer que ses attributs, ne semble pas avoir de titre immédiat à la possession de la prescience, à moins que l'on n'allègue l'importance capitale de la génération dans les calculs du Destin. Mais, comme ses sanctuaires orientaux étaient pleins de songes fatidiques, elle conserva en Grèce ses aptitudes acquises. Nous l'avons vue associée, sous la forme à demi-pélasgique de Dioné, à Zeus Naïos dans les rites divinatoires de Dodone. Dans les légendes de la Troade, elle prophétise les destinées du fils qu'elle tient de ses amours avec Anchise et communique à Anchise lui-même le don de divination[3].

L'oracle de Paphos n'avait point conservé la méthode oniromantique qui convenait, pour plusieurs raisons, à Aphrodite, déesse orientale et proche parente des divinités telluriques de la Grèce. Les desservants y préféraient l'inspection des entrailles, réglée par des rites qui étaient leur propriété. On prétendait que cette science avait été apportée de Cilicie à Paphos par un certain Tamiras, dont les descendants s'associèrent à la dynastie théocratique issue de Kinyras, fils, ou amant et, en tout cas, premier prêtre-roi d'Aphrodite[4]. Mais, en vertu d'une transaction que Tacite motive en termes vagues, le prêtre qui assistait les consultants était toujours

1) Tac. *Hist.*, II, 3. — 2) Macrob. *Saturn.* III, 8, 2. Serv. *Æn.* II, 632. — 3) Hymn. Hom., *In Vener.*, 196 sqq. Dion., I, 48. Voy., ci-dessus, p. 53. — 4) Clem. Alex. *Protrept.* § 45. Arnob. IV, 24; VI, 6; V, 19. Voy., ci-dessus, p. 56.

un descendant de Kinyras[1]. On sait d'ailleurs, par les inscriptions, que les Kinyrades formaient à Paphos une caste hiérarchiquement constituée. Le service de l'oracle ne pouvait manquer d'être aussi organisé d'une façon régulière. On trouve en effet le titre de mantiarque (μαντιάρχος-μαντιάρχης[2]) attribué à un fonctionnaire qui devait être, à temps ou à vie, le chef des prêtres employés aux consultations.

Les dernières fouilles n'ont guère enrichi l'histoire de l'oracle aphrodisiaque[3]. Nous apprenons seulement par des documents épigraphiques qu'Aphrodite était associée en son temple de Paphos à Zeus Polieus[4], ce qui la rapproche encore davantage de la Dioné de Dodone. Quant à Apollon Lakeitès, qui figure aussi parmi les divinités du lieu[5], il est difficile de lui assigner, sans preuves, une part contributive dans le fonctionnement de l'oracle.

1) *Fama recentior tradit a Cinyra sacratum templum deamque ipsam conceptam mari huc adpulsam : sed scientiam artemque haruspicum accitam et Cilicem Tamiram intulisse, atque ita pactum, ut familiae utriusque posteri caeremoniis praesiderent : mox ne honore nullo regium genus peregrinam stirpem antecelleret, ipsa quam intulerant scientia hospites cessere : tantum Cinyrades sacerdos consulitur* (TAC. *Hist.* II, 3). Si réellement les Kinyrades voulaient tenir les Tamirades en tutelle, ils ont pu enrôler à leur service d'autres spécialistes, comme par exemple, des devins Iamides. Il est, en tout cas, assez curieux de retrouver à Paphos une des traditions du sanctuaire d'Olympie. On prétendait, en effet, non seulement qu'il ne pleuvait jamais sur les autels de Paphos (TAC. *Ibid.*), mais que les mouches n'approchaient point des portes du temple (APOLLON. *Hist. mirab.* 8). — 2) LE BAS, V, 2795, Cf. 2798. CESNOLA, *App.* 6. 12. — 3) Le déchiffrement des inscriptions cypriotes est loin d'être achevé. Les résultats archéologiques des fouilles sont exposés dans l'ouvrage récent de L. PALMA DI CESNOLA, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples.* London, 1877. En ce qui concerne le temple de Palæo-Paphos, l'auteur suppose assez gratuitement que deux trous, de 13 pouces de diamètre, percés aux angles N.-O. et S.-O. de l'édifice, pouvaient servir de porte-voix aux prophètes qui transmettaient les réponses de l'oracle (*Ibid.*, p. 211). — 4) CESNOLA, *Appendix*, 6. — 5) CESNOLA, *Appendix*, 12. L'inscription est de Pyla, mais dédiée par le mantiarque Aristos. Λακείτης doit signifier *prophète*, de λάσκω, qui a le sens de *craquer, retentir*, et, par analogie, de *parler, prophétiser*. Sophocle dit, en parlant d'un oracle : τοὔπος τὸ θεοπρόπον... ὃ τ'ἔλακεν (SOPHOCL. *Trachin.*, 824).

Tout compte fait, on ne connaît, des annales de l'oracle cypriote, que la consultation de Titus. C'est à cette occasion que Tacite indique, sommairement et sans précision, selon son habitude, les procédés divinatoires des Kinyrades. A l'en croire, il était défendu d'ensanglanter les autels de la déesse, ces autels parfumés que connaît déjà le chantre d'Ulysse [1], et pourtant c'était dans les entrailles des victimes, lesquelles devaient être toujours des animaux mâles, de préférence des chevreaux, que les prêtres lisaient l'avenir. Il veut dire sans doute que les animaux servaient simplement de sujets d'expériences et n'étaient pas immolés comme victimes [2]. Titus revenait de Rome, où il était allé complimenter Galba, et se trouvait surpris par la nouvelle de la mort de ce même Galba, dans les circonstances que l'on sait. Ces circonstances étaient de nature à encourager les ambitions les plus prudentes. Nul n'ignorait désormais le secret de l'Empire; les légions pouvaient faire des empereurs et les faire ailleurs qu'à Rome. « Titus consulta d'abord sur sa navigation. Quand il eut appris que la route s'ouvrait devant lui et que la mer était propice, il sacrifia un grand nombre de victimes et fit sur lui-même des questions enveloppées. Sostrate — c'était le nom du prêtre, — voyant un accord parfait des signes les plus heureux et sûr que la déesse avait pour agréable cette haute consultation, répond en peu de mots et dans le style ordinaire; puis, il demande un entretien secret et déroule le tableau de l'avenir [3]. »

Qui pourra jamais apprécier de quel poids ont pesé dans les résolutions de Vespasien et, par suite, dans les destinées

1) Hom. *Odyss.* VIII, 363. *Paphiae Veneri quae Cypri colitur, ture tantum sacrificatur et floribus* (Serv. *Æn.*, I, 335). — 2) On pouvait encore les immoler à Zeus Polieus, par exemple, sur un autel qui n'était pas celui d'Aphrodite. A l'appui de cette manière de voir, on peut remarquer que Tacite ne parle pas de l'autel de la déesse, mais d'autels dressés autour du temple, en plein air. — 3) Tac. *Hist.*, II, 4. Trad. Burnouf.

du monde les paroles du prêtre d'Aphrodite confirmées bientôt après par les devins du Carmel[1], puis commentées, à grand renfort de miracles, par les ingénieuses adulations des prêtres de Sérapis[2]? Vespasien passait pour un esprit fort; il était plus qu'économe, et pourtant, il reconstruisit le temple de Paphos. Sa reconnaissance montre assez que la foi lui fut facile quand il la trouva d'accord avec son intérêt. Aphrodite intervint donc, à sa manière, dans une des plus mémorables crises de l'histoire gréco-romaine. Il lui appartenait, plus qu'à tout autre, de pourvoir à la succession des Césars que l'on disait ses descendants. Malheureusement, les Flaviens ne firent que passer et il y avait chance pour que le souvenir de la consultation de Titus signalât l'oracle de Paphos à la défiance de leurs successeurs. Nous ne savons rien de plus sur le rôle fatidique d'Aphrodite : il est probable que, en lui faisant au ciel une place d'honneur, l'astrologie l'enleva plus qu'à demi à la terre.

Après cette excursion aux confins du monde grec, il est temps de revenir à l'entourage du grand Zeus des Hellènes. C'est dans sa confidence intime qu'il faut s'attendre à rencontrer les dieux révélateurs par excellence et surtout l'interprète ordinaire de ses volontés. Cet interprète, quel sera-t-il? Zeus cache souvent ses secrets à Hêra, mais il n'en a guère pour son messager ordinaire Hermès : d'un autre côté, Athêna est sa fille chérie; il lui prête son tonnerre et l'initie à ses plus hautes pensées. Le choix est difficile et la mythographie garde peut-être quelque souvenir des perplexités de Zeus.

1) Tac. *Hist.*, II, 78. Suet. *Vespas.*, 7. — 2) Tac. *Hist.*, IV, 81. 82. Suet. *Ibid.*

---

§ VI

ORACLE DE HÈRA

Culte achéen de Hèra. — Oracle de Hèra Akræa à Corinthe.

La tradition mythologique, qui avait réuni toutes les qualités de l'épouse pour en former le type de Hêra, n'a pu conserver à la fière et chaste compagne de Zeus la puissance divinatoire qu'en refusant de prendre au sérieux les malices de l'esprit ionien. Elle a continué à supposer que l'épouse du « père des dieux » ne pouvait cesser d'être sa confidente, et que les complots amoureux de son époux ne l'empêchaient pas d'avoir une claire vue des destins. Du reste, chaque fois qu'Hêra persécute ses rivales, on voit bien qu'elle entend satisfaire une rancune personnelle plutôt qu'elle n'espère prévaloir comme les arrêts prévus de la fatalité. En tout cas, si elle ne connaît pas toujours le dernier mot de l'avenir, elle sait de quelles circonstances il dépend. Sans elle, Héraklès eût été l'aîné d'Eurystheus et les Héraklides n'eussent pas attendu si longtemps la succession des Pélopides.

Elle pouvait donc être consultée par ses fidèles, et elle avait en effet un oracle à Corinthe, où elle était vénérée sous le nom d'Akræa, la « déesse des sommets. » Le siège de l'oracle n'était pas à Corinthe même, mais au fond du golfe, entre Lechæon et Pagæ[1]. Ce devait être un débris de la civilisa-

1) Strab., VIII, 6, 22. « Ce promontoire est un des traits de la physionomie du golfe qui se voient et se reconnaissent de plus loin. Appelé aujourd'hui S. Nicolas ou Melankavi, il portait dans l'antiquité le nom de Hêra Akraia ; car, immédiatement au-dessus de la saillie la plus avancée s'élevait, entouré de fortes murailles, le célèbre temple-oracle de la déesse. Du côté de la mer, la terrasse de l'édifice est soutenue par un épaulement de construction cyclopéenne. Au milieu de l'emplacement consacré et juste au sommet du promontoire, une citerne est creusée profondément dans le rocher » (E. Curtius, *Peloponnesos*, II, p. 553).

tion achéenne, subsistant en dépit des défiances ou de l'indifférence des Doriens.

On sait, quand on a lu l'*Iliade*, que Hêra, forme hellénique ou diminutif de Gæa, était la grande déesse, la patronne des Achéens ; on sait aussi que les Doriens se réclamaient d'Apollon et d'Héraklès, l'un et l'autre fils de mères persécutées par Hêra. Il n'est pas étonnant que l'oracle de Hêra à Corinthe ne fût, au temps de Strabon, qu'un souvenir lointain. Du reste, la déesse était trop imposante et trop réservée pour être facilement accessible : à Samos même, dans son séjour de prédilection, elle ne paraît pas avoir laissé son repos à la merci des consultants.

§ VII

ORACLES DE HERMÈS

Caractère facile et science infuse de Hermès. — Lutte et transaction entre la divination hermétique et la divination apollinienne. — Hermès et la cléromancie. — Oracles clédonomantiques de Hermès. — Oracle de Hermès Agoræos à Patræ. — Hermès Kleèdonios à Pitane. — Le sanctuaire des Klédones à Smyrne.

Hermès est un de ces dieux qui semblent prédestinés au rôle de révélateurs [1]. Confident de Zeus en des circonstances où le maître de l'Olympe se cache de tous les autres dieux, habile à épier, à surprendre les secrets, toujours voyageant du ciel en terre et de la terre aux enfers, Hermès devait être un des dieux les mieux renseignés qu'il y eût dans les trois mondes. Il joignait à ces avantages professionnels une merveilleuse souplesse d'intelligence et un caractère bienveillant, sans le moindre soupçon d'austérité. Il avait contribué par ses inventions au bonheur des mortels et il aimait à rendre service, même à d'autres qu'aux gens de bien. C'était là une figure bien faite pour attirer les âmes avides et les imaginations tourmentées, clientèle ordinaire des oracles. Aussi la religion apollinienne fit-elle une rude guerre au rival d'Apollon. Elle parvint à le dépouiller presque complètement de ses facultés mantiques. Si elle ne put enlever au rusé fils de Maïa la connaissance du présent et du passé, elle lui interdit, autant qu'on voulut bien l'en croire, celle de l'avenir. Nous possédons encore un hymne religieux qui constate le

1) Voy., ci-dessus, Pan, fils d'Hermès. Nonnus (*Dionys.*, XIV, 113) donne pour fils à Hermès un satyre du nom de « Prévoyant » (Πρόνοος). On traduisait aussi ἑρμηνεῖς (χρησμῶν), interprètes d'oracles, par « fils d'Hermès. » Tel était, suivant un scoliaste, Prylis de Lesbos (Tzetz. ad Lycophr., 220).

triomphe de la divination apollinienne et marque les limites du domaine où elle renferme la révélation issue d'Hermès [1]. Apollon, concluant avec Hermès une sorte de trève ou d'alliance, lui abandonne la baguette « de la richesse et de la félicité, » mais déclare fièrement qu'il est le seul confident des desseins de Zeus et qu'il n'est accordé ni à Hermès ni à aucun autre des immortels de les pénétrer. Sur ce point, Apollon ne fait à son frère qu'une seule concession ; il lui abandonne la divination cléromantique pratiquée par les Thries « au fond du vallon du Parnasse ; » divination capricieuse, incertaine et, comme telle, d'une utilité problématique.

Ce qui dut contribuer, plus encore que les efforts du sacerdoce apollinien, à discréditer les révélations d'Hermès, ce fut le caractère même du dieu, artificieux et menteur comme devait l'être un Hellène intelligent. Les Grecs admiraient beaucoup les habiles artisans de mensonges; mais ce n'était sans doute pas ceux-là qu'ils allaient consulter de préférence quand ils voulaient savoir la vérité. Hermès, avec autant de grâce et plus de douceur qu'Apollon, aurait dû voir les clients se presser autour de ses sanctuaires; mais sa réputation de mystificateur fit le vide autour de lui.

Hermès reste donc, d'après la version adoptée par l'auteur de l'hymne homérique, le détenteur de la méthode cléromantique, et nous avons vu qu'en effet les « sorts, » quelque fût l'instrument prêté au hasard, relevaient généralement de sa juridiction [2]. On a peine à croire que la divination hermétique ne se soit pas approprié l'oniromancie, qui convenait si bien à Hermès « oniropompe. » Le dieu qui conduisait, à l'aller et au retour, les ombres et les songes ne pouvait pas s'être interdit de les employer pour ses propres affaires. Mais

1) Hymn. Hom. *Ad Mercur.* Voy. vol. I, p. 192-192. — 2) Sur la *Cléromancie*, voy., vol. I, p. 190 sqq.

l'oniromancie est une méthode qui se détache facilement du sol et qui retourne ainsi à la divination privée. Le seul oracle d'Hermès dont il soit question dans les auteurs, — puisque l'on ne saurait affirmer que les Thries légendaires du Parnasse en aient constitué un, — celui de Pharæ, fonctionnait par une méthode dérivée de la cléromancie et probablement substituée, avec le temps, au simple tirage des « sorts. » Il s'agit de la divination par les paroles instinctives ou clédones[1], qui fournit l'équivalent des sorts et se trouve encore mieux appropriée aux aptitudes spéciales de Hermès considéré comme dieu de la parole.

Le culte de Hermès Agoræos à Pharæ, en Achaïe, devait remonter à une haute antiquité, car cette ville, ainsi que Pharæ en Messénie, se donnait pour fondateur Pharès, fils d'Hermès et de Philodamia. Il ne s'ensuit pas cependant que le dieu y ait toujours porté le titre d'Agoræos[2], ni que l'oracle soit aussi ancien que la cité. Ce que nous en savons date du siècle des Antonins. « Il y a à Pharæ, dit Pausanias, une statue d'Hermès avec barbe : la statue est en marbre, de forme carrée, de grandeur moyenne, et pose à nu sur le sol. L'inscription qu'elle porte dit qu'elle a été dédiée par le Messénien Simylos. On appelle cet Hermès Agoræos, et près de lui a été installé un oracle. Devant la statue se trouve un foyer également en marbre, autour duquel sont scellées au plomb des lampes de bronze. Celui donc qui veut consulter le dieu arrive vers le soir, brûle de l'encens sur le brasier, puis, ayant versé de l'huile dans les lampes et les ayant allumées, il place sur l'autel, à droite de la statue, une monnaie du pays qu'on appelle *chalcous*, et s'approche du dieu pour lui poser à l'oreille la question qui l'amène ; après quoi,

1) Sur la *Clédonomancie*, voy. vol. I, p. 154-160. — 2) Le titre d'ἀγοραῖος n'est pas particulier à l'Hermès de Pharæ : on le rencontre à Thèbes, à Athènes et à Sparte.

il quitte l'agora, en se bouchant les oreilles. Une fois hors de l'agora, il ôte ses mains de ses oreilles, et la première voix qu'il entend, c'est la réponse de l'oracle[1]. »

La ressemblance que Pausanias signale, dans la suite du passage, entre cette méthode divinatoire et certains procédés de l'oracle d'Apis ne prouve pas qu'elle ait été importée d'Égypte; car l'hypothèse inverse serait au moins aussi vraisemblable. La divination clédonomantique fut si généralement attribuée à Hermès que l'on rencontre l'Hermès primitif, la stèle ithyphallique des Pélasges[2], orné de l'épithète de Κλεηδόνιος[3]. La présence de cet Hermès à Pitanè permet de supposer que le « sanctuaire des clédones (Κληδόνων ἱερόν)[4] » à Smyrne, c'est-à-dire en un lieu peu distant de Pitanè, était un temple de Hermès considéré principalement comme divinité clédonomantique.

En résumé, quelques oracles de peu de notoriété ou d'existence hypothétique constituent tout l'apport du culte d'Hermès à l'histoire des oracles. L'activité révélatrice du dieu, qui semblait devoir rivaliser avec la puissante mantique apollinienne, se dépensait toute dans les mille accidents du hasard et se trouvait ainsi dispersée en tous lieux, à la merci du premier venu, sans pouvoir prendre cette cohésion qui a fait la gloire des corporations prophétiques enrôlées au service d'Apollon.

1) PAUSAN., VII, 22, 2-3. — 2) Cf. HEROD., II, 51. — 3) Inscription trouvée en Asie-Mineure, sur l'emplacement de l'ancienne Pitanè (LE BAS et WADDINGTON, *Voyage archéol.*, V, 1724 a). — 4) PAUSAN., IX, 11, 7.

§. VIII

ORACLES D'ATHÊNA

Dignité spéciale d'Athêna. — Génie philanthropique et caractère rationaliste d'Athêna. — Athêna et la divination. — Oracle d'Athêna *Chalinitis* à Corinthe. — Apparitions oniromantiques d'Athêna. — Athêna et la cléromancie. — Athêna Alea à Tégée. — Athêna et les devins du Skiron. — Association d'Athêna et d'Apollon.

On peut dire, d'une manière générale, que plus la conception du divin s'épure et plus elle fait sentir la nécessité de quelque chose d'intermédiaire entre l'homme et l'idéal qui s'éloigne. Il n'est pas de religion qui ait jamais consenti à placer l'individu, ses sens, son intelligence, sa volonté, sous l'action directe et personnelle du Tout-Puissant. La mantique apollinienne, une fois constituée, a dépassé la vogue des oracles de Zeus lui-même. Il y a à cela bien des raisons; mais, une de ces raisons, c'est l'attraction qu'exercent les médiateurs, dès que le dieu suprême plane de trop haut au-dessus des intérêts humains. L'imagination hellénique a ébauché plus d'un type de médiateur divin. Le plus complet est celui de Pallas Athêna qui formait, avec Zeus et Hêra, une triade indissoluble. Fille de Zeus et de Mêtis l'Océanide, incorporée avec sa mère dans les entrailles de Zeus et sortie du cerveau même de son père, elle représente excellemment la pensée du maître de l'Olympe; elle a sa modération, sa bonté énergique et tranquille, sa bienveillance pour l'humanité, dans un corps robuste et affranchi des servitudes de l'instinct. Incapable de passions mesquines, indulgente même pour des faiblesses que sa virginité sans tache lui donnait le droit de

condamner, elle savait tout comprendre, depuis les élans guerriers jusqu'aux tendresses de la maternité[1]. La plupart des inventions utiles[2] étaient attribuées au génie philanthropique d'Athêna qui avait même apporté aux hommes des axiomes de morale et de sages règlements. Elle ne dédaignait pas non plus de guérir leurs maladies, surtout les maladies mentales[3] qui ne pouvaient trouver de plus sûr antidote que l'imperturbable raison d'Athêna.

Depuis que les dieux avaient cessé de vivre au milieu des hommes, c'était au moyen de la révélation que la déesse suffisait à cette tâche multiple[4]. Elle choisissait d'ordinaire la plus sûre et la plus expéditive des méthodes : elle apparaissait en songe et déclarait sans ambages ce qu'elle venait faire. C'est ainsi que, dans un de ses plus anciens sanctuaires, bâti sur l'acropole de Corinthe, elle avait révélé à Bellérophon le moyen de dompter Pégase[5]. On lui donnait depuis lors en ce lieu le surnom de « déesse au frein (Χαλινῖτις). » Il est probable que la légende de Bellérophon autorisait des consultations dans des conditions analogues, c'est-à-dire après avis préalable de la déesse elle-même. On peut donc assimiler le temple d'Athêna Chalinitis à un oracle dont le fonctionnement aurait été accidentel au lieu d'être régulier.

Les communications surnaturelles d'Athêna avaient le plus

1) Athêna avait élevé, comme une véritable mère, le jeune Erechthée ou Erichthonios. — 2) Voy. P. Decharme, *Mythol. de la Grèce antique*, p. 80-82. Une foule de détails, propres à mettre en lumière la philanthropie d'Athêna, ont été rassemblés par le sophiste Aristide, dans son panégyrique de la déesse (Aristid. *Orat.* II). — 3) On disait qu'Héraklès furieux avait été calmé par une pierre que lui avait jeté à la tête Athêna Σωφρονιστῆρα (Pausan., IX, 11, 2). — 4) En Étrurie, Menrfa est donnée parfois pour la mère du révélateur Tagès. La Minerve de Virgile forme elle-même le devin Nautes (Virg. *Æn.*, V, 704). C'est partout la même idée, à savoir que les principes de la science sont révélés. — 5) Pindar. *Olymp.*, XIII, 90 sqq. Voy. ci-dessus, p. 22. Minerve avertit aussi Domitien en songe et sans plus de mystère (Suet., *Domit.*, 25).

souvent pour but le soulagement de la souffrance physique[1]. Une tradition prétendait qu'elle avait recueilli le sang de la Gorgone, en ayant soin de ne pas mélanger celui des veines de gauche, qui était un poison violent, avec celui des veines de droite, qui était une panacée merveilleuse, et qu'elle avait fait cadeau de ce remède secret à Asklépios[2]. Elle ne tenait pas à ouvrir dans ses temples une série de consultations médicales, mais elle apparaissait de temps à autre pour donner des indications générales qui demeuraient acquises à la science. Périclès avait été renseigné de cette façon sur les vertus thérapeutiques du parthénion ou « herbe à la vierge » par laquelle fut guéri un artiste tombé d'un échafaudage lors de la construction des Propylées[3]. Platon attribuait même à Athêna, identifiée avec la déesse égyptienne Neïth, l'importation en Grèce de la mantique et de la médecine[4].

Il ne faudrait pas croire cependant que Athêna se soit montrée prodigue de ces secours surnaturels. Elle aimait à encourager l'effort de la raison humaine et non pas à le rendre inutile. On le savait si bien qu'on lui attribuait communément le proverbe : « Aide-toi, le ciel t'aidera[5]. » Elle avait donné à la civilisation, aux arts et aux sciences, une impulsion vigoureuse ; elle n'intervenait depuis que rarement pour élargir le cercle des connaissances humaines.

Elle ne put cependant échapper tout à fait aux besognes mesquines que la dévotion populaire impose volontiers à ses favoris. Comme on lui attribuait l'invention du jeu de dés ou

1) De même, chez les Romains, Minerve, sous le titre de *Medica*, devint une déesse iatromantique, et un service de consultation s'installa dans son temple (Voy. L. FRIEDLÆNDER, *Sittengeschichte Roms*, III, p. 478). — 2) APOLLOD., III, 10, 3. — 3) PLUTARCH. *Pericl.*, 13. — 4) PLAT., *Tim.* p. 23. — 5) Le proverbe est donné comme un « oracle d'Athêna. » Il est formulé diversement : Σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρας κίνει, ou : Τὴν χεῖρα προσφέροντα τὸν θεὸν καλεῖν (ZENOB. V, 93. DIOGENIAN. VIII, 11. SUIDAS, s. v. Τὴν χεῖρα. cf. ÆSOP. 81. BABR. 20). La forme la plus simple est celle que donne Euripide (*fragm.* 435. ed. Nauck) : τῷ γὰρ πονοῦντι χὠ θεὸς συλλάμβανει. Cf. ÆSCHYL. *Pers.*, 742.

de dames, transmis par elle à Palamède, on la rendit responsable des révélations que l'infatigable curiosité de l'avenir sut rattacher à ces jouets transformés en instruments fatidiques. Athêna devint ainsi, par ce détour inattendu, l'auxiliaire ou la rivale d'Hermès, dieu du hasard et patron de toutes les méthodes cléromantiques[1]. Des légendes écloses en Attique enlevèrent à Hermès, pour la donner à Athêna, la propriété de la thriobolie ou cléromancie pratiquée avec des galets. Les uns disaient que la déesse avait inventé cette méthode[2]; d'autres, qu'elle se l'était fait céder, en toute propriété, par les Thries du Parnasse[3]. Et ce n'était pas là un privilège sans valeur, car, aux mains d'Athêna, la thriobolie avait fait une telle concurrence à l'oracle d'Apollon que celui-ci s'en était plaint à Zeus.

Il est curieux de voir l'instinct populaire poser ainsi, en suivant une logique inconsciente, la question que soulève une étude approfondie des deux types mythiques désignés par les noms d'Athêna et d'Apollon. Il fait comparaître devant le dieu suprême les deux divinités que leurs qualités morales et leurs aptitudes désignaient entre toutes pour être les guides de l'espèce humaine en même temps que les interprètes de Zeus. Zeus, voulant mettre fin à une querelle peu édifiante, décida en faveur d'Apollon. Il faut avouer que les galets d'Athêna faisaient assez triste figure à côté du majestueux trépied et des pythies d'Apollon. Aussi ajoutait-on qu'Athêna dépitée avait jeté ses malencontreux cailloux dans la plaine qu'on appelait depuis lors la « plaine thriasienne. » Pour plus de sûreté, les partisans du monopole apollinien insinuaient qu'en vertu de l'arrêt de Zeus la thriobolie était désormais trompeuse et de nulle valeur[4].

1) Voy., vol. Ier, p. 190.— 2) Zenob. *Cent.*, V, 73.— 3) Etym. Magn, s. v. Θρῖαι. —4) Zenob. *Ibid.*, Hesych. Steph. Byz. s. v. Θρία. Bekker, *Anecd. græc.*, p. 265.

Ce n'était pas l'avis de tout le monde, car Athêna resta une divinité cléromantique. Comme elle présidait en même temps aux guerres légitimes, aux combats livrés pour la défense de la cité, il était naturel de la consulter, à la veille d'une bataille, sur les chances de vie ou de mort qu'allait apporter la terrible journée. L'idée fut certainement mise en pratique, car un certain nombre de vases peints [1] représentent des guerriers, un genou en terre, jetant des galets en forme de boules aux pieds d'Athêna armée qui étend le bras droit ou le bras gauche, suivant que le coup est favorable ou funeste. Plus

1) Vases de Vulci, publiés et commentés par Raoul-Rochette, Gerhard, Panofka, Welcker, Roulez, etc. L'un de ces vases représente la scène avec deux guerriers placés, l'un à droite, l'autre à gauche d'Athêna : un autre remplace Athêna par un palmier qui fait songer à Apollon. Sur les vases dont s'est occupé M. Roulez, il y a deux et même trois guerriers de chaque côté de l'autel d'Athêna. Une consultation de ce genre serait tout à fait à sa place avant un combat singulier, le sort décidant entre deux adversaires : elle s'expliquerait moins bien si un seul des deux partis en lutte était représenté. Il reste toujours quelque chose d'hypothétique dans des conclusions fondées sur une pareille exégèse. Ainsi, tandis que Welcker, par exemple, craint d'exagérer le rôle fatidique d'Athêna, Gerhard songe aussitôt à faire de l'Athêna *Alea* de Tégée une divinité cléromantique. M. Roulez s'appuie sur ces peintures pour transformer en « oracle » le rendez-vous des joueurs de dés autour du temple d'Athêna Skiras. (Voy. E. GERHARD, *Rapporto volcente* ap. Annal. Instit. [Rom]. di corr. arch. 1831, p. 133-134, note 189. TH. PANOFKA, ap. Bullett., 1832, p. 70-73. F. G. WELCKER, *Würfelorakel vor Pallas Athene und vor der Palme Apollons*, 1835. ap. *Alte Denkm.*, III, p. 3-25, pl. I et II. J. ROULEZ, *Choix de vases du musée de Leyde*, II, p. 5-10. *L'oracle de Minerve Scirade*, ap. Annal., 1867, p. 140-150. Monum. VIII, pl. 51). On a supposé que le temple d'Athêna *Alea* à Tégée (HEROD., I, 66; IX, 70. PAUSAN., VIII, 46, 4; 47, 1) avait pu être un oracle consacré à des consultations de ce genre. Il faudrait d'abord démontrer qu'ἀλέα équivaut à l'*alea* des Latins. Ce serait une étymologie dans la manière de Panofka, qui fait, par exemple, de Kybèle ou Κυβήλη la déesse des dés (κύβοι). Si l'on renonce à cet argument, il ne reste plus que trois médailles de Tégée, sur lesquelles on voit Athêna ayant à côté d'elle une petite figure qui lui tend une urne. Cette urne est-elle l'urne des sorts? Si c'est un engin de divination, d'où vient que ni Hérodote, ni Pausanias n'ont parlé d'un rite local assez connu pour être rappelé de cette façon sur les monnaies de la cité? Nous ne savons pas davantage si le prêtre Alexandre dont il a été question plus haut (p. 87) entretenait dans son temple un service de consultations.

d'un simple mortel dut imiter ces exemples donnés par les héros et vulgarisés par l'art industriel : Athêna dut même se montrer complaisante pour des clients moins sérieux et se prêter à des confidences moins dignes d'intérêt. On l'honorait sous le nom d'Athêna Skiras[1] en divers lieux voisins d'Athènes, notamment sur le chemin d'Athènes à Eleusis, au lieu dit le Skiron ; à Phalère, où il y avait un autre Skiron ; et dans l'île de Salamine où il y avait, comme sur la route d'Éleusis, un temple d'Athêna Skiras[2]. Du culte salaminien, jusqu'à plus ample informé, nous n'avons rien à dire ; mais nous savons que le Skiron de Phalère était occupé par des devins ornithoscopes[3] et autres diseurs de bonne aventure à l'usage des matelots, tous personnages qui ne devaient pas faire grand honneur à la déesse. Quant au Skiron d'Éleusis[4], on y abusait sans scrupule d'une dévotion qui servait d'enseigne édifiante à un lieu de plaisir. Sous prétexte qu'Athêna avait inventé les dés, on jouait et, s'il en faut croire la renommée, on trichait à l'envi dans le temenos du sanctuaire : les filles de joie, sans trop craindre la déesse vierge, suivaient les joueurs ; si bien que cet enclos était devenu un lieu mal famé[5].

Quelle part avait la divination dans les amusements de cette société licencieuse ? On est tenté de répondre tout d'abord

1) C'est-à-dire, la déesse « à l'ombrelle » (σκίρος de σκία). On portait en effet des parasols à la procession de *Skirophorion*. D'autres dérivaient Skiras de σκίρα, calcaire blanc très-abondant dans la localité et disaient que jadis Thésée avait fait avec cette pierre une statue d'Athêna (SUIDAS, s. v. Σκίρα). — 2) H. G. LOLLING, *Der Tempel der Athene Skiras und das Vorgebirge Skiradion auf Salamis*, ap. Mittheil. d. deutsch. Instit. in Athen. I [1877], p. 127 sqq. On connaissait un œkiste de Salamine du nom de Skiros (SUIDAS, s. v. Σκίρος) et Salamine portait le nom de Skiras. (STRAB. IX, 1, 9). — 3) HESYCH. s. v. Σκιρομάντεις. PHOT. *Lexic.* s. v. Σκίρον. L'ornithomancie n'était pas étrangère à Athêna, car on disait qu'elle avait jadis enseigné à Tirésias le langage des oiseaux (APOLLOD., III, 6, 7. CALLIMACH., *Lavacr. Pall.*, 75). — 4) PAUSAN., I, 36, 3. STRAB., IX, 1, 9. — 5) POLLUX, IX, 96. STEPH. BYZ. s. v. Σκίρον. ALCIPHR. *Epist.*, III, 25. SUIDAS, s. v. Σκίρον, Σκίρος, Σκιράφιον. EUSTATH. ad *Odyss.*, I, 107.

que le Skiron offrait aux joueurs et aux amoureux, gens qui attendent beaucoup de l'avenir, des consultations expéditives au prix ordinaire et rien de plus. Pourtant, il paraît que vers le commencement de notre ère, sinon plus tôt, le culte d'Athênê Skiras couvrait de sa garantie un certain trafic de prédictions auquel on s'efforçait de trouver une origine respectable. Ainsi, on disait que le culte d'Athênê Skiras avait été établi par un certain Skiros, lequel était un devin d'Éleusis[1]. C'était, du moins, l'opinion de Philochore. Suivant une autre version, plus flatteuse encore pour les habitués du Skiron, ce Skiros était un devin de Dodone[2], de sorte que la cléromancie pratiquée par ses successeurs passait pour empruntée aux rites du plus ancien oracle qui fût au monde. Tout cela ne suffit pas, évidemment, pour faire du Skiron d'Éleusis un « oracle ; » mais il faut bien reconnaître qu'il y avait là, ainsi qu'au Skiron de Phalère, comme un marché de consultations où les « devins du Skiron (σκιρομάντεις) » exploitaient, avec l'agrément supposé d'Athêna, la crédulité intéressée de leurs clients.

Si l'on compare les facultés intellectuelles dont la mythologie s'est plue à douer Athêna et l'insignifiance de son rôle comme organe de la révélation surnaturelle, on est frappé d'une disproportion évidente. Cette disproportion s'expliquerait mal avec des raisons purement théologiques, car, si la révélation témoigne de la bonté en même temps que de la science supérieure des dieux, Athêna, qui ne saurait être taxée ni d'ignorance ni de malveillance, aurait dû en être prodigue. La vérité est que la place qui semblait lui convenir a été occupée par Apollon, et qu'elle ne l'a pas été par hasard. On sait comment la religion d'Apollon s'est emparée du sol hellénique grâce à la propagande des Crétois, à l'adhésion des Ioniens

1) PHILOCHOR. ap. SUIDAS, s. v. Σκίρον Σκίρος. — 2) PAUSAN., I, 36, 3. HARPOCRAT., s. v. Σκίρον.

et au zèle bien autrement durable des Doriens. On sait aussi que, partout où Apollon a fixé sa demeure, il a réduit au silence les voix divines qui parlaient aux hommes avant son arrivée et s'est fait l'unique dispensateur de la révélation. Nous avons vu plus haut que, suivant une légende, il en avait usé ainsi à l'égard d'Athêna elle-même.

C'est qu'en effet, comparée à Apollon sous le rapport des aptitudes mantiques, Athêna se trouve en état d'infériorité visible. Elle représente la raison, développée et agrandie sans doute, mais fidèle à ses habitudes; tandis que la divination, même sous une forme inductive, repose sur une faculté spéciale, la perception du surnaturel. Le génie grec, en créant le type d'Athêna, était déjà arrivé à un équilibre qui excluait le sens du merveilleux et l'enthousiasme. La déesse qui protège Ulysse représente en toutes choses la juste mesure qui convenait au tempérament de la race. Elle est vaillante sans brutalité, chaste sans pruderie, amie de la vérité sans être l'ennemie d'un artifice ingénieux. C'est dans cette sérénité d'âme que se développent la science et la vertu, mais non pas l'inquiétude morale, la curiosité superstitieuse dont vit la mantique.

Pour retrouver le goût du merveilleux, la Grèce eut besoin, à un certain moment, d'une excitation du dehors, et cette excitation lui vint, comme toujours, de l'Orient. Apollon est né, informe et barbare, sur les rivages de l'Asie; la poésie et l'art l'ont transformé et l'ont fait renaître, idéal de la race grecque, sur le rocher de Délos. Devant ce dieu rayonnant de beauté et de passion, auquel son frère Dionysos communique la fièvre de l'enthousiasme, la sage et froide raison d'Athêna se retire dans son domaine propre, dans la région des choses intelligibles. Elle sait prévoir, mais elle laisse volontiers à d'autres le soin de prophétiser et le leur laisse sans lutte.

Il n'y a pas eu d'antagonisme entre le culte d'Athêna et celui d'Apollon. La déesse avait consenti à protéger de sa lance les oracles de Delphes et de Délos. Celui qui montait à Pytho rencontrait d'abord le temple d'Athênê *Pronæa*, l'« avant-garde » du sanctuaire fatidique[1]. Une pareille concorde était déjà de bon exemple : l'instinct populaire ou la réflexion philosophique la transforma en un rapport plus intime et plus significatif encore. Athênê Pronæa devint *Pronœa*[2], le symbole de la Providence ou « préméditation » rationnelle[3], et on eût dit que, comme le voulaient les aristotéliciens du moyen âge, la Raison était chargée d'ouvrir le chemin qui conduit à la Foi.

1) HEROD., I, 92; VIII, 37. 39. DIOD., XI, 14. Exc. Vatic. XXII, 2. Cf. ÆSCHYL. *Eumen.*, 21. CALLIMACH. *Fragm.*, 220. PAUSAN., X, 8, 6-7. On cite un temple semblable à Délos (MACROB. *Saturn.*, I, 17, 55). — 2) A partir du temps de Démosthène, Athêna Προναία devient Προνοία, et l'on fait ressortir la valeur de ce titre (DEMOSTH. *In Aristog.*, I, 34. ÆSCHIN., *In Ctesiph.*, 108. 110. 111. 121). Il s'est engagé là-dessus une discussion où FR. WIESELER (*Die delphische Athena*. Gœtting. 1845) a pris le principal rôle. M. Wieseler soutient, après Lennep et G. Hermann, que Athêna Προνοία, est bien la titulaire légitime du temple dont les ruines sont aujourd'hui à Marmaria ; qu'elle s'est appelée tout d'abord de ce nom et qu'elle l'a gardé. Athêna Προναία serait une autre représentation d'Athêna, une statue érigée dans le temenos, plus près du temple d'Apollon. Pour en arriver là, il faut des conjectures, des corrections de textes, entre autres au mot Προνηΐη dans Hérodote (I, 92) : toutes choses beaucoup moins vraisemblables que la corruption si facile de προναία en προνοία. — 3) Le terme de προνοία est particulièrement affecté à Athêna et désigne toujours la réflexion prévoyante. Ainsi un scoliaste rapporte que Cadmos tua le dragon d'après le plan d'Athêna (Ἀθηνᾶς προνοίᾳ. SCHOL. EURIPID. *Phœniss.*, 1062). On a vu, du reste, qu'il n'y a pas l'ombre de mysticisme dans le culte et dans les révélations d'Athêna.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE ET LITHOGRAPHIQUE DE JULES MOUREAU.



